

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA
Departamento de Historia Antigua



TESIS DOCTORAL

La diosa Inanna y Nippur: la Hierogamia y el viaje al inframundo
Una investigación interdisciplinar

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

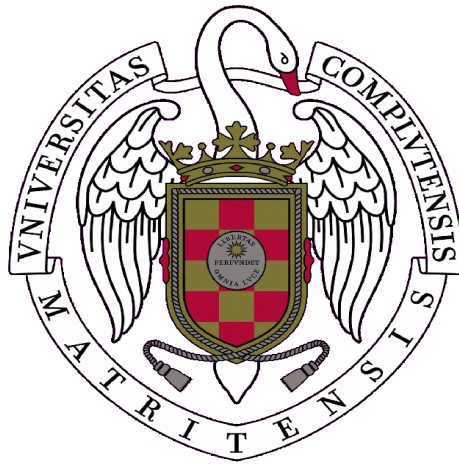
PRESENTADA POR

Gabriel Rodríguez Marco

DIRECTOR

E. Carlos González-Wagner

Madrid, 2016



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

MADRID

La diosa Inanna y Nippur: la Hierogamia y el viaje al inframundo

Una investigación interdisciplinar

AUTOR: Gabriel Rodríguez Marco

DIRECTOR :E. Carlos González-Wagner

FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Antigua



La diosa Inanna y Nippur: la Hierogamia y el viaje al inframundo Una investigación interdisciplinar

TESIS DOCTORAL DE :

Gabriel Rodríguez Marco

DIRIGIDA POR: Profesor Dr. E. Carlos González-Wagner

Madrid, 2015

AGRADECIMIENTOS

Quiero dar las gracias, en primer lugar, al profesor Dr. Carlos González Wagner que, en todo momento y en toda circunstancia, confió en mí, en mis capacidades y en la realización de este trabajo. Sin su inestimable ayuda esta investigación no hubiera sido posible. Los altos conocimientos del Dr. González Wagner en multitud de campos (Arqueología, Religión, Antropología, Historia y un largo etcétera de disciplinas y materias de estudio) han hecho realidad mi sueño como investigador.

Gracias, profesor, por todas las fuentes, apoyo, sugerencias y resoluciones que me has ofrecido en todo momento y a lo largo de estos tres largos años.

Quiero agradecer enormemente el apoyo que, en todo momento, me han prestado los miembros que componen la Biblioteca de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid en la búsqueda y recopilación de fuentes y material bibliográfico que han hecho posible mi trabajo de investigación. Una vez más el Departamento de Historia Antigua, como en muchas ocasiones de mi carrera académica, me ha ayudado en todo momento para las dudas, aclaraciones y preocupaciones que, en todo momento, han ido cruzándose en mi camino y en mi proceso de aprendizaje.

A todos y cada una de todas las personas que forman parte de la Facultad de Geografía e Historia de Madrid quiero dar las gracias como parte de mi provechoso y fructífero proyecto.

Finalmente quiero tender la mano a mi familia y amigos, mamá, Bea, papá, Felipe, Bernardo, Toni, y otros muchos, que me animaron y apoyaron en todo momento - incluso en los momentos más difíciles - para seguir y continuar en mi camino.

A todos y cada uno de vosotros os quiero recordar, con todo mi cariño y afecto, vuestra gran ayuda y confianza en mí.

Gracias, Carlos, gracias a todos, por creer en mí, en mi vocación y en mi trabajo.

Madrid, Junio de 2015

ÍNDICE

RESÚMEN (en castellano)-----	12
Summary of Proposed Thesis- Abstract. RESUMEN (en inglés)-----	14

INTRODUCCIÓN GENERAL-----	17
---------------------------	----

CAPÍTULO I: GEOGRAFÍA DE LA REGIÓN

1.1 INTRODUCCIÓN-----	22
-----------------------	----

1.2 LOCALIZACIÓN-----	24
-----------------------	----

1.3 LA INVENCION DE LA TIERRA PROMETIDA-----	27
--	----

1.3.1 La invención de la Tierra Prometida-----	27
--	----

1.3.2 Paralelos con otras culturas-----	31
---	----

1.3.3 Naturaleza del mito: dioses y serpientes-----	34
---	----

1.3.4 Localización del mito y conclusiones-----	36
---	----

1.4 EL CLIMA, UNA CUESTIÓN A DEBATIR-----	41
---	----

1.5 VEGETACIÓN, FAUNA Y PAISAJE-----	47
--------------------------------------	----

CAPÍTULO II: ARQUEOLOGÍA Y MITO EN NIPPUR

2.1 INTRODUCCIÓN-----	57
-----------------------	----

2.2 LAS CIUDADES ENTERRADAS: REALIDAD Y TRABAJO ARQUEOLÓGICO-----	59
--	----

2.3 HISTORIA DE LAS EXCAVACIONES EN NIPPUR-----	63
---	----

2.4 LAS TABLILLAS DE NIPPUR-----	68
----------------------------------	----

2.4.1 Las tablillas de la Colección Hilprecht-----	68
--	----

2.4.2 Textos cosmológicos y cosmogónicos-----	71
---	----

2.4.3 Textos sapienciales y proverbios-----	73
---	----

2.4.4 Textos de agricultura-----	77
----------------------------------	----

2.5 ARQUEOLOGÍA DE NIPPUR: MITO Y REALIDAD MATERIAL-----	79
---	----

2.5.1 El plano de Nippur de la Colección Hilprecht-----	79
---	----

2.5.2 Primeras áreas de excavación-----	82
2.5.3 La Colina de las Tablillas y los escribas de Nippur-----	85
2.5.4 El Templo-----	88
2.6 LA TRÍADA ENLIL, INANNA Y NINURTA-----	93
2.6.1 Enlil-----	93
2.6.2 Ninurta-----	95

CAPÍTULO III: HISTORIA DE NIPPUR

3.1 INTRODUCCIÓN-----	98
3.2 NIPPUR: LOS PRIMEROS TIEMPOS -----	100
3.2.1 Orígenes-----	100
3.2.2 El período Protoliterario-----	103
3.3 NIPPUR AKKADIO-----	112
3.4 ESPLENDOR Y DECADENCIA BAJO UR III-----	117

3.5 LAS ÚLTIMAS ÉPOCAS: ENTRE EL ESPLENDOR Y LA DECADENCIA-----	123
3.5.1 Bases de la Economía redistributiva-----	125
3.5.2 Funcionamiento de la Economía redistributiva-----	128
3.5.3 La “Economía-Templo” nippuriense-----	130
3.5.4 Caída y recuperación de la ciudad-----	133

CAPÍTULO IV: FORMAS DE VIDA Y FORMAS RELIGIOSAS: EL CASO DEL MATRIMONIO SAGRADO EN NIPPUR

4.1 INTRODUCCIÓN-----	139
4.2 INANNA, DIOSA DE LA TOTALIDAD-----	143
4.3 EL EKUR: UN JARDÍN PARA INANNA-----	151
4.4 INANNA, EL ORÍGEN Y LOS PRIMEROS PASOS-----	160
4.4.1 Inanna, Diosa-Madre-----	160

4.4.2 Inanna y Dumuzi: el origen-----	165
4.4.3 Inanna y Dumuzi, una bella convivencia-----	167
4.4.4 ...y una bella progeñe-----	169
4.5 EL MATRIMONIO EN NIPPUR: OBLIGACIONES Y DERECHOS-----	171
4.6 EL MATRIMONIO SAGRADO EN NIPPUR: ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO-----	180
4.7 EL MATRIMONIO DE INANNA Y ENLIL: ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO-----	188
4.7.1 Enlil, dios de la totalidad-----	188
4.7.2 Los ''matrimonios'' de Enlil-----	190
 <u>CAPÍTULO V: CONOCER EL MATRIMONIO SAGRADO, ACERCARSE A LOS DIOSES</u>	
5.1 INTRODUCCIÓN: MEDICINA CIENTÍFICA- MEDICINA RITUALÍSTICA-----	200
5.2 TESTIMONIOS-----	206

5.2.1 Algunas plantas-----	206
5.2.2 Hongos psicoactivos-----	209
5.2.3 El cáñamo. Inciensos-----	214
5.2.4 La adormidera-----	218
 5.3. UN PRIMER PASO EN LAS SUSTANCIAS ENTEÓGENAS: DESDE LOS INICIOS HASTA LAS INVESTIGACIONES DE HOFFMAN-----	 221
 5.4 LA COMPRENSIÓN DE LA CULTURA: DE ESTADOS DE CONCIENCIA PARTICULARES A LA REINTERPRETACIÓN DE LOS MITOS-----	 234
 5.5 ESTADOS DE CONCIENCIA EXTRAÑOS: EL PASADO Y EL PRESENTE-----	 240
 5.6 ÚLTIMAS CONSIDERACIONES SOBRE LOS RITUALES PARTIENDO DE LA ETNOBOTÁ- NICA-----	 250

CAPÍTULO VI: ASPECTOS CHAMÁNICOS DEL VIAJE AL INFRAMUNDO

6.1 INTRODUCCIÓN-----	255
6.2 CARTOGRAFÍA DEL INFRAMUNDO DE INANNA-----	256
6.3 ¿QUÉ ES EL CHAMANISMO? LOS CHAMANES-----	259
6.4 PRÁCTICAS CHAMÁNICAS-----	269

CAPÍTULO VII: INANNA Y SU VIAJE AL INFRAMUNDO

7.1 INTRODUCCIÓN -----	278
7.2 LOS PREPARATIVOS: EL SENTIDO Y LA INICIACIÓN-----	280

7.3 GUÍAS EN EL INFRAMUNDO-----	293
7.4 FUERZAS Y SERES SOBRENATURALES-----	296
7.5 LA ILUMINACIÓN-REVELACIÓN MÍSTICA-----	304
7.6 LA CONSAGRACIÓN CHAMÁNICA -----	317
7.7 TRES MIRADAS DEL INFRAMUNDO: CARTOGRAFÍA Y COSMOLOGÍA DEL MÁS ALLÁ EN INANNA, ER Y ORFEO: SIMILITUDES, SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS -----	320
CONCLUSIONES-----	330
BIBLIOGRAFÍA-----	342

RESUMEN DE LA TESIS (en castellano)

Los objetivos que nos proponemos alcanzar con la realización de este trabajo son:

- 1) Sacar a la luz las principales características geográficas, arqueológicas e históricas que conforman el conjunto global de la ciudad de Nippur (en la baja Mesopotamia) desde sus orígenes prehistóricos hasta tiempos históricos.
- 2) Desvelar el misterio ritual, cosmológico y cosmogónico del rito de las Nupcias Sagradas en esta ciudad de estudio partiendo desde sus inicios remotos hasta la institucionalización oficial de dicho acto.
- 3) Comprender la significación no solo mitológico-religiosa sino interpersonal, psicológica y liberatoria que tiene la diosa Inanna desde su lecho ahistórico por los caminos del Mundo Inferior hasta la Unión Sagrada con el dios mesopotámico Enlil, entrando a formar parte del panteón de dioses de Nippur.

Para ello hemos seguido una metodología interdisciplinar utilizando múltiples fuentes:

- 1) Para el estudio de las características geográficas de la región (urbana y extraurbana) nippuriense nos hemos servido de estudios geológicos, hidrográficos, faunísticos, biológicos, climatológicos y topográficos.
- 2) Para el estudio arqueológico, de acuerdo a los descubrimientos que se han ido sucediendo a lo largo de los siglos XIX, XX y parte del XXI ,hemos utilizado registros y memorias de excavaciones y material encontrado en el yacimiento de Nippur (tablillas, lugares de habitación, áreas urbanas). De este modo hemos podido constatar e interpretar los elementos que salieron a la luz:
 - Textos de las tablillas (contrastadas con estudios y traducciones modernas para llegar a hipótesis)
 - Lugares habitados (contrastados con estudios modernos para formular resultados aclaratorios).
- 3) Para el estudio histórico de Nippur nos hemos servido de investigaciones modernas

antropológicas, sociales, económicas, políticas y poblacionales que hemos debidamente contrastado con fuentes antiguas (poemarios, sentencias, textos cosmológicos y mitológicos, historiografía) para esbozar un cuadro histórico lo más completo y global posible de esta ciudad.

4) Para el estudio del Matrimonio Sagrado, el conocimiento de dicho misterio y el viaje de Inanna por el inframundo hemos utilizado fuentes y recursos de diversa categoría:

hemos consultado y nos hemos servido de estudios modernos de género, antropología social, antropología cultural, investigación farmacológica y psicológica e información mitológico-religiosa con el objetivo de contrastar dicho *corpus* con fuentes antiguas (en este sentido de autores del Mundo Clásico, de fuentes proximoorientales – poemarios y relatos mitológicos – y de registros prehistóricos).

Los resultados a los que hemos llegado son los siguientes:

- 1) Nippur, como centro ceremonial panmesopotámico, fue una urbe en la que estaban englobados mitos naturalísticos y originarios primigenios
- 2) Dada su antigüedad y perdurabilidad en el tiempo y, a pesar de los cambios biológicos, climáticos y geológicos de consideración y del devenir histórico, representó para la mente de los hombres un centro cultural de primer orden en Mesopotamia
- 3) Teniendo en cuenta la importancia de la conservación de las más sagradas tradiciones mesopotámicas acerca del misterio de la Unión Sagrada hemos llegado a conclusiones de los que significó este ritual en todas sus vertientes y manifestaciones (como señalaremos en las conclusiones)
- 4) Partiendo de lo revelado y experimentado por la diosa Inanna (como todo iniciado en los misterios del inframundo) por diversos métodos de autogestión (prácticas chamánicas, estados alterados de conciencia por experiencias enteogénicas, estados de meditación) hemos podido seguir el “camino” y los “caminos mentales” del mundo inferior hasta la consagración definitiva de la diosa Inanna en un estadio elevado de autoconocimiento interior.

Por todo lo dicho hemos llegado a las siguientes conclusiones:

- 1) Dada la antigüedad e importancia de Nippur en el ámbito temporal y espacial de

Mesopotamia y siendo escenario de mitos y cosmogonías primigenias que se vinculan con universos psicológicos naturalísticos y etnobotánicos podemos indicar que:

2) también la Unión Sagrada, lejos de ser un mero acto de perpetuación de la especie humana, animal y vegetal y – más allá, de la clase política y sacerdotal – se vinculó a un camino de búsqueda individual que el iniciado (en este caso Inanna, el sujeto implicado) sigue y estructura en su vida antes de la consagración final en un universo divino y elevado. Para ello

3) el iniciado deberá emprender un viaje por los senderos del inframundo – metáfora de la vida, de las inquietudes existenciales, e los miedos vitales y de las esperanzas y alegrías – que le llevará a una comprensión total del universo propio, individual y ajeno.

SUMMARY OF PROPOSED THESIS

ABSTRACT

This is aiming at the following objectives:

1) Exposing the main geographical, archeological and historical of the global complexity of the city of Nippur (in Lower Mesopotamia) from its Prehistoric origins to the Historic Period.

2) Bringing to light its cosmologic and cosmogonic Sacred Marriage Rite, from its remote origins to its official institutionalization.

3) A deeper understanding of the Goddess Inanna, not only concerning religious/mythological elements but also interpersonal, psychological and liberating ones, dating back to her initial ahistorical Bed and wanderings through the underworld and her final Sacred Union with the Mesopotamic God Enlil. Thus, becoming part of the Nippur

Pantheon of God and Goddesses.

For this purpose, we have employed an interdisciplinary methodology based on multiple sources:

1) In order to study the geographic features of the Nippur region, we have employed geologic, hydrographic, biologic, climatologic, topographic and faunistic facts.

2) For the archeological study, according to the discoveries made along the XIX, XX and XXI centuries, excavation records and other material found on the site of Nippur (clay tablets, settlements and urban areas) have been employed. Thus, we have been able to confirm and read the discovered elements:

- Engraved clay tablets (confirmed by research and interpretation) to reach a hypothesis

- Settlements (checked against modern research for the purpose of clarification)

- The historic study of Nippur is based on anthropologic, social, economic, political and demographic methods, checked against ancient sources (collections of poems, sentences and mythological cosmologic and historical scripts) in order to draw as precise a picture as possible of this city

- Our study on The Sacred Marriage, including a deeper knowledge of this mystery and Inanna 's journey across the Underworld, is mainly based on modern Gender Studies, social and cultural anthropology, psychological and pharmacological research and mythological religious information, with the aim of contrasting this overall body to ancient resources (regarding classical authors, Near East sources like collections of poems or mythological stories and also prehistoric records).

We have reached the following conclusions:

1) Nippur, considered a pan-Mesopotamic ceremonial center, was a city which assembled naturalistic myths and primeval origins.

2) Nippur was a emblematic and leading cultural center in the minds of men in

Mesopotamia due to its antiquity and timeless presence even despite considerate biological, climatological and geological modifications or historical fate.

3) Taking into consideration the importance of conservation of the most sacred Mesopotamic tradition about the mystery of the Sacred Union, a conclusion was made on its relevance in every aspect and manifestation. (as we will mention in the conclusions).

4) Based on Inanna's experiences and disclosures (like every initiate in the Underworld Mysteries) through different methods of self-suggestion (Shamanic practices, altered states of mind applying inter-organic experiments or meditation) we have been able to follow her wonderings or mental wanderings in the Underworld up to her definite consecration to an elevated state of pre-consciousness.

Therefore, regarding everything laid-out above reached the following conclusions:

1) Due to the antiquity and relevance of Nippur in Mesopotamia throughout time and space and being the scenario of primeval myths and cosmogony related psychological, naturalistic or ethno-botanic universes, we could state that

2) The Sacred Union, far from just being a plain act of perpetuation of flora, fauna or mankind, reaching beyond the political or priestly class, is linked to both a journey of personal enlightenment, (in the case of Inanna, the one implied) and a life structure, previous to a final Consecration among the Divine

3) For this purpose, the initiate should start a journey through the Underworld, metaphor of life, existential concerns, anxieties but also hope and joyfulness, which lead to a total grasp of the inner and outer universe

INTRODUCCIÓN GENERAL

El trabajo que presentamos a continuación nace de un esfuerzo realizado a partir de mis investigaciones sobre el Antiguo Oriente que tienen como punto de partida mis estudios de Doctorado entre los años 2006-2008. En esos años me inscribí al programa “Génesis y Desarrollo de las Identidades Culturales en la Antigüedad”, eligiendo como trabajo de investigación la ciudad de Nippur y su evolución histórica. Fruto de esta elección presenté “Nippur y su evolución histórica” (Período de Investigación, 2007-2008).

A partir del año 2008 en adelante trabajé en cuestiones concretas relacionadas con esta ciudad de la baja Mesopotamia. De ahí surgieron tres artículos publicados en la *Revista de Arqueología*: “El Matrimonio Sagrado en la antigua Sumer”, 347, 2010, pp. 42-51; “Mujer y Sexualidad en el Antiguo Oriente”, 358, 2011, pp. 44-49 y “El hombre humilde de Nippur”, 368, 2011, pp. 42-47.

Tras la publicación de estos tres artículos mi atención se acrecentó en torno al rol de la mujer y su sexualidad en las sociedades del Antiguo Oriente. Los años 2006-2011, por tanto, es un período de mi vida que he dedicado al estudio – incluyendo lecturas, comprobaciones y reflexiones – de diferentes aspectos del universo femenino –ya sea a nivel sagrado, ceremonial o popular – de la mujer mesopotámica. Fruto de todo este proceso surge esta tesis.

El presente trabajo está dividido en dos partes: la primera es un acercamiento geográfico, histórico y arqueológico a las bases que sostienen la realidad y las diferentes realidades de la ciudad de Nippur; la segunda, dividida en cuatro capítulos, es un análisis pormenorizado de un hecho institucional y religioso: el Matrimonio Sagrado en la antigua Nippur y el conocimiento de este tanto a nivel colectivo como individual, por un lado, y el acercamiento a este misterio a partir del viaje espiritual por las regiones del inframundo, por otro.

Conocer los secretos de este ritual, que se pierde en la noche remota de la Historia no-escrita, será el medio para descodificar este *hecho religioso*. Pero, como trataremos en ulteriores capítulos, esto implicará, además, un conocimiento personal y un proceso de autoafirmación y reflexión del sujeto implicado más allá de los límites de la conciencia.

Intentaremos, en este camino de autoeducación interior, desvelar un ácto que hunde sus raíces en los orígenes del mundo y de la Humanidad pero que se convertiría, con el paso de los siglos, en un *lugar común*, del que gobernantes y sacerdotes se servirían para insitucionalizar y afianzar su poder.

Más allá de este concepto fundamental trataremos de definir el por qué de la perpetuación del Matrimonio Sagrado en las antiguas sociedades orientales y cómo el hombre mesopotámico pudo acceder al mundo divino y a sus mitos.

Si partimos de la idea que las sociedades – antiguas y modernas – han creado tabúes y prohibiciones debemos partir de la consideración que las Nupcias Sagradas derivaron, ante todo, en un territorio inabarcable para el hombre corriente mesopotámico: solo el poder (político y/o sacerdotal) tuvo acceso a su propia comprensión, para su perpetuación y reafirmación, convirtiéndose en algo oculto y frágil a los ojos de la gente corriente.

Ya Heródoto, en el siglo V a.C., escribía acerca de las “liberalidades” de las mujeres orientales. Quizás, a los ojos de un griego como él, estas prácticas femeninas eran algo reprochable. Sin embargo, tras el velo de lo prohibido, se escondían unos rituales que iban más allá de la lascivia y los excesos y conectaban con una realidad en donde la libertad sexual era algo corriente en la reafirmación de un universo sagrado que tenía como punto central la adoración, los apetitos, los sueños y las angustias de una gran Diosa Madre, en este caso Inanna. Esta siente, padece, se alegra y disfruta, como cualquier ser humano, y es parte central de un proceso vital en el cual los límites del bien y del mal no existen. El poder de la diosa es inmenso: es generadora de vida, también castiga las malas acciones, es Señora de los Animales, de la tierra y del inframundo, pero tiene también sus sueños y sus esperanzas. En ocasiones estos sueños y esperanzas la acercan al sentir de todo ser humano cuando, por ejemplo, disfruta de los placeres y el gozo del sexo.

El ritual de las Nupcias Sagradas está rodeado, desde sus orígenes, de todo este panorama de búsqueda del yo y, por qué no, de la felicidad individual.

Pero – este el punto central de este trabajo – cómo interpretó el hombre nippuriense todo este complejo ritual? ¿Qué idea tenía de lo divino, dentro de su propia idiosincrasia, el hombre mesopotámico con respecto a este extraño ritual? Estos serán los dos dilemas que intentaremos resolver a lo largo de este estudio.

Trabajo arduo y complejo es desvelar el misterio pero no olvidemos que una de las motivaciones del hombre, antiguo y moderno, es conocer qué se esconde tras el mundo de los dioses y tras esos tabúes que las sociedades intentaron en todo momento preservar. La moralidad, si partimos de esta idea, se convierte en algo artificial, si no en algo falso creado por los hombres para programar – con el aleccionamiento – un tipo de lectura del hecho religioso adaptado a las necesidades de un grupo dirigente concreto, olvidando otra realidad *peligrosa* a los ojos de los que siempre han tratado de manipular la Historia

Hemos tratado de realizar una labor lo más completa posible que tiene como base la ciudad de Nippur.

Sirviéndonos de fuentes arqueológicas, antropológicas, artísticas y escritas (poemarios, leyes, sentencias, proverbios), tanto de Mesopotamia como de otras culturas del Mundo Antiguo (principalmente grecolatinas) podremos apreciar la relevancia social, religiosa y política de las Nupcias en el tiempo y en el espacio. Gracias a este enorme esfuerzo de documentación material y escrita hemos podido construir este trabajo. De este modo, y tras la revisión de los textos, tendremos una visión lo más completa posible de las temáticas que tratamos en el presente estudio.

Es difícil sonsacar con qué fin y con qué motivación, a modo de ejemplo, el hombre mesopotámico compuso un poema. Quizás, simplemente, el objetivo de dicha composición era didáctica, pero tras los versos que nos hablan de historias cosmológicas y cosmogónicas, se esconde una realidad, terrenal y/o divina, que nos hace ver el mundo

desnudo en el que dioses, héroes y hombres sienten, padecen y se preguntan el por qué de las cosas y fenómenos que acaecen a su alrededor. Conocer qué mundo se oculta tras este tupido velo, que hay más allá de la perfección indiscutible de lo divino, y qué sucederá tras nuestro último día en la Tierra es algo, y siempre será, que crea una sensación de angustia sin precedentes. Angustia y miedo por morir y angustia por seguir las normas de la moral marcada son los *demonios* de todo ser humano. Quizás ese no saber *qué hay al otro lado* de la realidad conocida por todos es lo que mueve a la humanidad a inventar, ceer, crear y seguir adelante hasta el último día de nuestras vidas.

Señalaremos, en conclusión, que más allá del acto oficial, religioso e institucional del Matrimonio Sagrado está el *sujeto* particular, con sus emociones, sentimientos, sueños y esperanzas...sujeto que llamaremos Inanna, pero también mujer. Fue su propio universo mental el que movió su amor por Dumuzi, su primer amor; fueron sus sentimientos hacia el mundo y hacia los hombres lo que la convirtieron en gran diosa de Nippur. Es este, precisamente, el territorio mental femenino el que trataremos de desvelar (con sus contradicciones, dudas y angustias) para enfrentarnos al misterio sagrado.

Para la realización del presente trabajo, dado que es un estudio multidisciplinar, nos hemos servido de diferentes fuentes.

En primer lugar, al realizar un análisis pormenorizado de la Geografía de la región que nos ocupa hemos utilizado datos de los registros del clima – en el pasado y en el presente – que nos informan de la situación ambiental, sumado a registros paleobiológicos, faunísticos , vegetales y geológicos para poder tener una visión completa del paisaje que nos ocupa.

En segundo lugar, fuentes arqueológicas. De este modo nos hemos servido de los análisis que se realizaron durante las campañas arqueológicas a lo largo de los siglos XIX y XX en las diferentes áreas urbanas de la ciudad. Durante estos trabajos señalaremos que se fueron sacando a la luz diferentes estratos y zonas que configuraron lo que pudo ser la antigua ciudad de Nippur. En este sentido el Área Sagrada (con sus templos), la Colina de las Tablillas (con su multitud de tablillas encontradas), el Barrio de los Escribas (con tablillas y casas ocupadas por los escribas), los canales de la ciudad y lugares de habitación, configuraron lo que la Arqueología sacó a la luz. De este modo, y gracias a los informes de excavación de los que nos hemos servido, hemos trazado una línea singular en lo que se refiere a la Arqueología nippuriense.

En tercer lugar, fuentes escritas, utilizando un enfoque multidisciplinar.

Al tratar acerca de la historia de la ciudad, de la tradición mítica del Matrimonio Sagrado o de los relatos sobre la bajada al inframundo hemos utilizado un gran volumen de fuentes no solo del Antiguo Oriente sino del mundo grecolatino. Evidentemente nos hemos servido de un estudio comparativo entre ámbos mundos para ver los puntos en común. En este sentido se hace imprescindible analizar los poemarios sumerios, que hemos utilizado recogidos en traducciones modernas, principalmente las de S.N.Kramer (en sus obras *La historia empieza en Sumer*, Barcelona, 1985 y *El Matrimonio Sagrado en la Antigua Sumer*, Madrid, 1999), J. Bottero-S.N. Kramer (en su obra *Cuando los dioses hacían de hombres*, Madrid, 2004), P. Michalovski (*Lamentation over the destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake, 1989) y F.Lara Peinado (*Mitos suemeros y akkadios*, Madrid, 1984, *Poema de*

Gilgamesh, Madrid, 2007 e *Himnos babilónicos*, Madrid, 1990) para poder llegar a semejanzas y diferencias con los autores grecolatinos. Así podemos llegar a conclusiones comunes, a definiciones comunes y totales sobre las temáticas que nos ocupan.

Las fuentes escritas de las que nos hemos servido incluyen:

poemarios (de diferentes épocas del Antiguo Oriente y que tratan acerca de diferentes aspectos de los que nos ocupamos en este trabajo, en concreto los que se refieren a Nippur, al mito de la Diosa Madre Inanna y sus amoríos con el pastor divinizado Dumuzi, su bajada al inframundo y el *Poema de Gilgamesh*), sentencias, textos de agricultura, proverbios (tablillas sacadas a la luz en las excavaciones de la ciudad), listas de ofrendas (igualmente descubiertas durante las excavaciones) y textos sapienciales, en nuestro medio y espacio. En otro estrato, fuentes grecolatinas (textos filosóficos, literarios, históricos, religiosos y sociales) a los que hemos acudido para encontrar puntos en común entre ambas culturas. En este análisis escrito hemos intentado comprobar la veracidad del mito y la fiabilidad de las fuentes ateniéndonos, siempre, a un riguroso exámen de los textos. En este sentido la veracidad de la fuente escrita va siempre acompañada de la comprobación con otros soportes (arqueológicos, antropológicos, sociales, históricos) para poder llegar a conclusiones fiables y duraderas.

En tercer lugar, hemos utilizado materiales antropológicos, filosóficos y sociales para la temática del Matrimonio Sagrado, la bajada al inframundo y la cosmogonía y cosmología idiosincrásica. De este modo hemos incluido estudios antiguos y modernos.

Partiendo de análisis antropológicos de autores antiguos (concretamente las aportaciones de autores decimonónicos como base) hemos ido construyendo una teoría acerca de las sociedades y el Estado antiguo oriental que nos ayudará a comprender ulteriores formas de pensamiento social, moral y religioso. Nuestra aportación se basa en en el análisis de estos autores en diferentes planos. Ya sea en la explicación del mito del mito de la Diosa-Madre, de los orígenes del Matrimonio Sagrado, de la cosmogonía de estas sociedades y de la situación de la mujer hemos partido, repetimos, de autores (Frazer, en cuanto a religión; Marx, en cuanto a sociedad, son algunos de los autores clave que marcan los primeros hitos en estas disciplinas) que han sentado las bases para estos estudios.

En último lugar, para las temáticas del chamanismo y los enteógenos hemos utilizado diferentes materiales que abarcan estudios antropológicos, religiosos y sociales para la explicación de estos fenómenos.

Para el estudio del chamanismo no solo nos bastará una interpretación simplista sino sustentada en un enfoque teórico basado en la Antropología de la Religión, la Neurofarmacología y la Etnobotánica. En este sentido nos hemos servido, siempre con la base de las fuentes escritas de Oriente y el mundo grecolatino, de soportes arqueológicos, antropológicos y religiosos que sostendrán nuestras teorías de un modo lo más real y empírico posible.

Esperemos que el lector, el especialista o el investigador considere que toda esta labor de investigación, en la que hemos invertido tanto tiempo, haya servido para comprender no solo la totalidad del ritual de las Nupcias Sagradas y el viaje al inframundo de la diosa Inanna dentro del contexto de nuestra ciudad de estudio (Nippur) sino los tabúes, los

problemas de interpretación y los secretos que engloban estos misterios religiosos.

CAPÍTULO I: GEOGRAFÍA DE LA REGIÓN

1.1 INTRODUCCIÓN

El territorio de la antigua Mesopotamia fue una de las cunas planetarias en donde nació y se desarrolló la civilización. Este territorio, el “país entre Dos Ríos” (el Tigris y el Éufrates) lo ocupa, en la actualidad, Iraq.

Al Oeste limita con el desierto arábigo; al Este y Noreste con los cauces medios del Karum y del Kerha (en el territorio de la antigua Susiana o Elam)¹, al Sur con el Golfo Pérsico y al Norte con las montañas armenias, la antigua Anatolia (la actual Turquía) y Siria.

Mesopotamia fue siempre una región con multitud de ambientes: montañas, ríos caudalosos, cañones, desiertos, bosques, estepas y lagos son algunos de los muchos componentes de este “país milenario”. Climas diferentes, ambientes cambiantes, pero también pueblos con peculiaridades propias fueron – y son – muchas de las características de esta zona del Planeta tan rica, variada y compleja.

Mesopotamia no tuvo, a lo largo de toda su Historia Antigua, límites bien definidos. Ya fuera por movimientos poblacionales o fenómenos atmosféricos, fluviales, geológicos o biológicos, las fronteras territoriales y/o nacionales variaban constantemente. Pero, además de esta problemática, se abandonaban ciudades, se reconstruían nuevos centros, se hacían y se deshacían imperios. El territorio mesopotámico – y sus diferentes civilizaciones – cambiaba a lo largo de los siglos.

¹ J. Sanmartín-J.M. Serrano *Historia Antigua del Próximo Oriente (Egipto y Mesopotamia)*, Madrid, 1998, pág. 11

En este capítulo nos centraremos en el territorio meridional - con referencias a otras regiones norteñas y levantinas - de la antigua Mesopotamia, región donde surgió y se desarrolló la ciudad de Nippur. Para ello lo dividiremos en diferentes apartados que constituirán la historia climática, biológica, fluvial y geológica de esta zona. Unos y otros factores están interrelacionados. Así, por ejemplo, el clima cambiante tendrá consecuencias en la cubierta vegetal, el sistema hidrológico o marítimo de este territorio en el cual se engloba Nippur. Por otro lado, veremos que la intervención de la mano del hombre en el ecosistema provocará cambios en la estructura vegetal o faunística.

Para todo este desarrollo dividiremos el capítulo en apartados: en el segundo (1.2 LOCALIZACIÓN) indicaremos brevemente los límites fronterizos y geográficos de la antigua ciudad de Nippur. En el tercer apartado (1.3 LA INVENCION DE LA TIERRA PROMETIDA, dividido en cuatro subapartados) de acuerdo a las teorías acerca del Diluvio, presentaremos qué significó un cambio climático de enormes consecuencias para la invención de un lugar protegido y que los antiguos pobladores de estas tierras denominaron el Dilmún o la Tierra Prometida. Por lo que se refiere a la historia climática de esta región tenemos preparado aquí el cuarto apartado de este capítulo (1.4 EL CLIMA: UNA CUESTIÓN A DEBATIR). Finalmente el quinto y último apartado (1.5 VEGETACIÓN, FAUNA Y PAISAJE) es un estudio de los cambios, en cuanto a vegetación, geología, hidrología y fauna que se fueron sucediendo hasta la configuración actual de un paisaje determinado. En este apartado, además, expondremos la intervención de la mano del hombre en el ecosistema de esta región. De este modo obtendremos una visión global para la comprensión de el actual estado de cosas de esta región meridional de Mesopotamia en la que se encuadra nuestra ciudad de estudio.

El resultado de todos estos procesos será la configuración de un lugar determinado con unas características propias que los especialistas (geógrafos, historiadores, arqueólogos y antropólogos) han denominado como la región de la "Isla". Este "lecho de vida" será el resultado de una historia climática, geológica y biológica compleja que nosotros trataremos de exponer en este capítulo.

1.2. LOCALIZACIÓN

Nippur, situada en los llanos aluvionales de la baja Mesopotamia, confinaba al Norte con la ciudad de Mashkan-shapir y la llanura transtigrina; al Sur con la ciudad de Isin; al Este con uno de los antiguos canales del Tigris y la llanura transtigrina; al Oeste con la ciudad de Marad y las antiguas canalizaciones del Éufrates (antiguo curso del Abgal, afluente del Éufrates). Éstos son los límites más cercanos pero, dado que se situaba en un amplio valle, debemos indicar que los puntos más alejados (Oeste con el desierto occidental; Sur con la continuación del valle donde se situaban las ciudades de Ur, Uruk, Eridu, Lagash, Umma, Girsu y Adab; Este con el piedemonte de los Zagros y Norte con los cursos altos del Tigris y el Éufrates) formaban un encuadramiento que rodeaba, a más larga distancia, la ciudad.

La confección de los primeros mapas geográficos modernos y localizaciones, de acuerdo a estudios fluviales, se debe a T. Jacobsen². Estos estudios son, todavía, meras hipótesis acerca de la exacta situación de ciudades, fronteras o ríos.

A pesar de estas limitaciones, tras los descubrimientos arqueológicos de la década de los '70 y '80, como por ejemplo los sondeos de Adams en la villa de Umma en 1981³, las conclusiones geográficas a las que llegaron Cole-Gasche para definitivas localizaciones⁴ y, más recientemente, las observaciones de Steinkeller⁵, se ha logrado reconstruir un verdadero mapa de la baja Mesopotamia con nuevas y recientes aportaciones.

Gracias a estos estudios, y de acuerdo a patrones fluviales, geológicos, biológicos o poblacionales, sabemos mucho más acerca de esta región del valle. Es aquí, más que en cualquier otro lugar, donde el equilibrio entre el hombre y el medio natural es especialmente delicado. El hombre puede vivir sobre estas tierras, áridas en su mayor parte, e incluso prosperar, pero la mayor parte de sus actividades estarán determinadas

² "The Waters of Uruk", *Iraq*, 22, 1960, pp. 174-185

³ *Heartland of Cities. Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*, Chicago, 1981, pág. 163, fig. 31

⁴ "Second and First Millennium BC Rivers in Northern Babylonia", en Gasche-Tarret (eds). *Changing Watercourses in Babylonia. Towards a Reconstruction of the Ancient Environment in Lower Mesopotamia*, University of Chicago 'Mesopotamia History and Environment', *Memoires* 5/1, 1998, pp. 1-64

⁵ "New Light on the Hydrology and Topography of Southern Babylonia in the Third Millennium" *ZA*, 91, 2001, pp. 22-84

por el relieve y la naturaleza del terreno, la abundancia o escasez de precipitaciones, la distribución de las fuentes y los pozos, el curso y el caudal de los ríos y afluentes, el rigor o la dulzura del clima. Así, hasta hace muy poco tiempo todos estos factores han marcado fuertemente su destino, incitándole a llevar una monótona vida de campesino, o la vida dura y errante y dura del nómada, recorriendo las rutas de su comercio y de sus guerras, amoldándose en sus cualidades físicas y morales, e incluso en gran medida, controlando sus pensamientos y creencias⁶. Si en algunas partes del país los ríos no siguen exactamente el mismo curso que antaño y si regiones en otro tiempo fértiles ahora son estériles, y viceversa, sin embargo la disposición general de las montañas, de las llanuras y de los valles es evidentemente la misma, y la comparación entre la fauna y flora antiguas y las modernas⁷ así como los resultados de los estudios geológicos⁸ demuestran que las variaciones climáticas han sido débiles desde hace 6000 años⁹ Tanto hoy como ayer, sobre las colinas más o menos peladas, los pastores, como salidos de los relatos bíblicos, hacen pastar a sus negras cabras y a sus corderos de espeso vellón; en el desierto las tribus de beduinos – menos numerosas que hace algunos años ya - vagan sin cesar de pozo en pozo; en las llanuras los campesinos viven en casas de adobe idénticas a la de sus lejanos antepasados neolíticos y utilizan frecuentemente útiles similares; mientras los pescadores de los pantanos todavía viven en chozas de cañas como las de los primeros sumerios e impulsan con su bichero las mismas piraguas de juncos de proa estrecha y elevada¹⁰.

Aún así, las fronteras de este territorio variaban a lo largo de los siglos - como veremos en posteriores apartados - y un cambio en el curso de los ríos, un desastre climático de grandes proporciones o migraciones y movimientos de pueblos podían variar no solo la fisionomía de las ciudades sino los límites territoriales.

Debido a todas estas causas el paisaje varió y, por este motivo, en este primer apartado

⁶ G. Roux *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*, Madrid, 2002, pág. 17

⁷ Para esta problemática ver R. Mouterde "Le faune du Proche Orient dans l'Antiquité", *Melanges de l'Université Saint Joseph*, 45, Beirut, 1969, pp. 443-462; M. Zohary *Geobotanical Foundations of the Middle East*, 2 Vols. , Stuttgart, 1973; M-B. Rowton "The woodlands of ancient western in Asia" *JNES*, 26, 1967, pp. 261-277

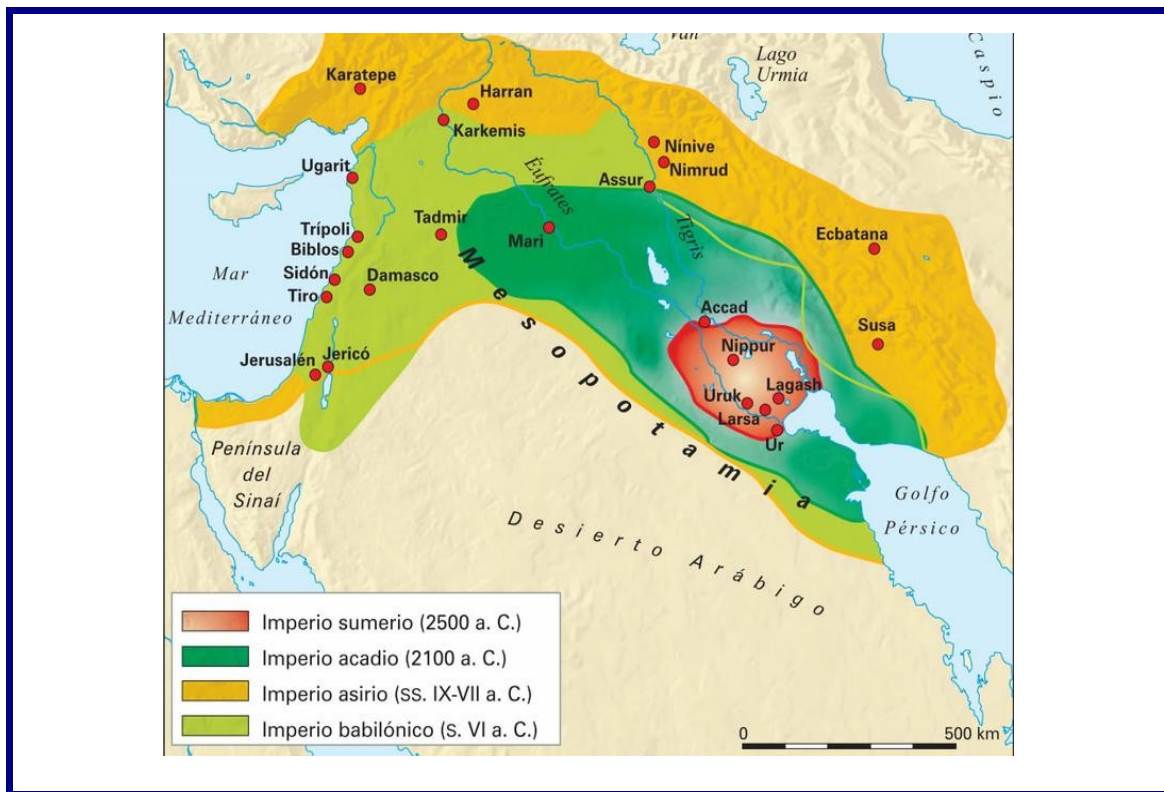
⁸ W. Nutzel "The climate changes of Mesopotamia and bordering areas, 14000-2000 B.C." *Sumer*, 32, 1976, pp. 11-24 y W.C. Brice (ed) *The Environmental History of the Near East and the Middle East since the last Ice Age* , New York-London , 1978

⁹ G. Roux *Mesopotamia. Historia...op cit* pág. 18

¹⁰ *Ibid* pág. 18

nos hemos ceñido a individuar y localizar la ciudad de Nippur de acuerdo a restos arqueológicos (ciudades), formaciones geológicas y elementos fluviales que, aún mutando a lo largo del tiempo, han permanecido estables. Insistiremos que la labor del arqueólogo, del antropólogo o del biólogo consistirá en desvelar nuevos descubrimientos para situar, de forma permanente, lugares, territorios y accidentes geográficos antes y ahora en el curso de la Historia de esta región.

Por lo que se refiere a los restos materiales, el sol que agrieta las ruinas y el agua que las disuelve, los vientos que las recubren de arena y polvo conspiraron para borrar toda huella de ellas, y la mayor lección de modestia que pueda ofrecernos la Historia reside en esos cerros desolados bajo los que tantas ciudades mesopotámicas, grandes y pequeñas – o como nuestra ciudad de estudio, Nippur -, fabulosas o desconocidas, han permanecido y permanecen todavía enterradas.



1.3 LA INVENCION DE LA “TIERRA PROMETIDA”

1.3.1 La invención

El problema de las aguas, y su conservación, representó para los habitantes de esta región una cuestión primordial.

Los ríos, lagos y mares les daban la vida fértil, pero también se la arrebataban. El agua les proporcionaba alimento y cultivos abundantes, pero también causaba inundaciones extremas que dañaban y destruían sus obras. No es descartable que, por ejemplo, hubiera habido en las zonas próximas a la costa una invasión del mar hace menos de 10.000 años, con un máximo en la época de El Obeid (IV milenio a.C.)¹¹ Tampoco hay que olvidar que en este IV milenio pudo haber una serie de desastres climáticos que causaron inundaciones y destrucción de ciudades tal y como se constata en los primeros textos acerca del “Diluvio”, o, por decirlo de otro modo, una serie de fenómenos climatológicos

¹¹ J.C. Margueron *Los mesopotámicos*, Madrid, 1996, pág. 33

que conllevaron lluvias extremas e inundaciones.

Los israelitas bautizaron como Noé al héroe de su versión del Diluvio y esta terminó incorporada a la Biblia. Se comprende entonces que el hallazgo de una tablilla en tierras mesopotámicas, con otros protagonistas y en otro contexto geográfico, causaría conmoción en el mundo académico. El Diluvio dejaba de ser un hecho bíblico para acercarse a las culturas mesopotámicas.

Esta tablilla sería encontrada y traducida por G. Smith, el cual en una comunicación¹² presentó sus nuevas teorías. De este modo Smith, tras traducirla, llegó a la conclusión que Atarhasis, el protagonista del Diluvio en su versión akkadia, suelta una paloma desde su arca varada en una montaña para comprobar si las aguas se han retirado al fin.

En este sentido, lo extraordinario del caso es que a las pocas semanas de esta comunicación empezaría a excavar en Nínive, de donde procedía la tablilla conservada en el British Museum. Esta aportación representaría un viraje en los hechos en torno al Diluvio: era Mesopotamia el lugar primigenio, mucho más antiguo que los relatos que aparecen en la Biblia, en donde había tenido lugar este hecho meteorológico de enormes y desastrosas consecuencias para el medio geográfico.

Pero, a partir de la aportación de G. Smith, fueron apareciendo otras tablillas en las que se narraban acontecimientos similares a la tablilla de Nínive. En este caso, como veremos a continuación, existen tablillas en Nippur donde se especifican los orígenes, desarrollo y desenlace del Diluvio Universal.

El mito sumerio del Diluvio, recogido en una tablilla localizada en Nippur, constituye la primera narración en la Historia de un Diluvio universal. El fondo del texto, que repite tradiciones orales antiquísimas, fue adaptado posteriormente en otros relatos míticos, religiosos y aun históricos. Se desconoce gran parte del poemario sumerio, ya que faltan casi dos tercios de su versión, pero cuando el contenido se hace inteligible nos hallamos ante una primera divinidad, Utu, que habla de salvar a los hombres de la destrucción.

Es así como se nos muestra en el poemario sumerio una parte de este terrible hecho:

¹² Comunicación personal aparecida en el *Daily Telegraph* el 4 de Marzo de 1875

*Todas las tempestades y los vientos se desencadenaron;
(en un mismo instante) el Diluvio inundó los centros de culto.
Después que el Diluvio hubo barrido la tierra durante siete días y siete noches
y la enorme barca hubo sido bamboleada sobre las vastas aguas y por las tempestades.
Utu salió, iluminando el cielo y la tierra¹³.*

Tras el “Diluvio” reina la tranquilidad y son los dioses los que se ocupan de restablecer el orden natural.

Esto demuestra que las tierras regadas por el Tigris y el Éufrates fueron un territorio que los habitantes necesitaron controlar para evitar desastres de tal envergadura.

Un “territorio mental” que significó una “vía de escape” ante las adversidades climáticas e hídricas fue la invención de la Tierra Prometida, un lugar soñado en la cual el equilibrio de todos los entes naturales fuera perfecto: el lejano Dilmún.

El mito sumerio del Dilmún, Paraíso de las divinidades de tal pueblo, se halla escrito en una tablilla que se localizó en Nippur. Se desconoce su fecha de redacción pero por su grafía se sostiene que fue fijado en la primera mitad del II milenio a.C.

Es así como los antiguos pobladores dibujaron el Paraíso terrenal:

El lugar es puro

La tierra Dilmún es pura(...)

la tierra Dilmún es pura (...)

(...) la tierra Dilmún es pura.

La tierra Dilmún es pura, la tierra Dilmún es limpia;

La tierra Dilmún es limpia, la tierra Dilmún es lo más resplandeciente.

(Cuando) solos, se han asentado en Dilmún,

¹³“El Diluvio sumerio”, versos 55-59 en *Mitos sumerios y akadios* (edición traducida y preparada por F. Lara Peinado), Madrid, 1984, pág. 62

*el lugar en que Enki se ha asentado con su esposa,
ese lugar es limpio, ese lugar es lo más resplandeciente.
(Cuando) solos (se han asentado en Dilmún)
el lugar en el que Enki (se ha asentado) junto a Ninkisilla¹⁴,
ese lugar es limpio, (ese lugar es lo más resplandeciente).
En Dilmún el cuervo no profiere graznidos,
el pájaro-ittidu no profiere el grito del pájaro-ittidu
el león no mata,
el lobo no roba la oveja
desconocido es el perro salvaje, devorador de cabritos,
desconocido es el jabalí, devorador de grano,
desconocida es la viuda,
el pájaro en lo alto no (...) a sus (...)
la paloma no inclina la cabeza¹⁵.*

El Dilmún paradisíaco es descrito en las fuentes sumerias de acuerdo a estas características.

La invención de este Paraíso terrenal es una huída hacia otras realidades apacibles y equilibradas: el habitante de estas tierras necesita controlar los desastres que trae la Naturaleza y , de este modo, preservar el entorno que le rodea, por este motivo busca este “lecho de vida”¹⁶.

Por esta causa se idealiza y recrea este lugar que solo la imaginación feliz interpreta como sagrado y místico. Este último apunte nos ayuda a apreciar, aún más en profundidad, el imaginario cultural de los antiguos pobladores de estas tierras y, quizás, su capacidad de abstracción. Una capacidad mental a la que habría que añadir los altos

¹⁴ Esposa de Enki, dios de las aguas. Entre los akkadios, Enki (llamado Ea) tuvo como consortes a Damkina, Mah y a Ninki

¹⁵: “Enki y Ninhursag”, versos 1-21 en *Mitos sumerios...op cit.* pág. 33

¹⁶ El lejano Dilmún era la zona de ubicación del Paraíso terrenal sumerio, caracterizado por su pureza y sacralidad. Actualmente se identifica con el archipiélago Bahrein, en las costas de Arabia oriental del Golfo Pérsico

conocimientos científicos, geográficos, astronómicos o literarios que alcanzan la capacidad de imaginar, más allá de lo real y empírico, De aquí radica la belleza, la metáfora y lo sublime de estos conocimientos superiores.

1.3.2 Paralelos con otras culturas

El Dilmún paradisíaco tiene paralelos con otras culturas del Mundo Antiguo. La concordancia más cercana a las antiguas culturas mesopotámicas la tenemos en el Antiguo Testamento:

Cuando Dios, el Señor, hizo la tierra y los cielos, aún no había ningún arbusto del campo sobre la tierra, ni había brotado la hierba, porque Dios, el Señor, no había hecho llover sobre la tierra ni existió el hombre para que la cultivara. No obstante, salía de la tierra un manantial que regaba toda la superficie del suelo. Y Dios, el Señor, formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente. Dios, el Señor, plantó un jardín al Oriente del Edén, y allí puso al hombre que había formado. Dios, el Señor, hizo que crecieran toda clase de árboles, los cuales daban frutos buenos y apetecibles. En medio del jardín hizo crecer el Árbol de la Vida y también el Árbol del Conocimiento del Bien y del Mal. Del Edén nacía un río que regaba el jardín y que, desde allí, se dividía en cuatro ríos menores. El primero se llamaba Pisón, y recorría toda la región de Javilá, donde había oro. El oro de esa región era fino y también había allí resina muy buena y piedra de ónice. El segundo se llamaba Guijón, que recorría toda la región de Cus¹⁷. El tercero se llamaba Tigris, que corría al este de Asiria. El cuarto era el Éufrates. Dios, el Señor, tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo cuidara, y le dió este mandato: “Puedes comer de todos los árboles del jardín pero del Árbol del Conocimiento del Bien y

¹⁷ Posiblemente la región sudeste de Mesopotamia

del Mal no deberás comer''. Entonces Dios, el Señor, formó de la tierra toda ave del cielo y todo animal del campo, y se los llevó al hombre para ver qué nombre les pondría. El hombre les puso nombre a todos los seres vivos, y con ese nombre se les conoce. Así el hombre fue poniéndoles nombre a todos los animales domésticos, a todas las aves del cielo y a todos los animales del campo. Sin embargo, no se encontró entre ellos la ayuda adecuada para el hombre. Entonces Dios, el Señor, hizo que el hombre cayera en un profundo sueño y, mientras éste dormía, le sacó una costilla y le cerró la herida. De la costilla que le había quitado al hombre, Dios, el Señor, hizo una mujer y se la presentó al hombre¹⁸.

Igualmente, en la Grecia Arcáica, Hesiodo trata acerca de una época de felicidad que recuerda a un lugar apacible y tranquilo, como es la Tierra Prometida sumeria. Hesíodo habla de las ''tres edades'', en donde la primera, la de oro, es la más auténtica y pura:

Al principio, los Inmortales¹⁹, que habitaban mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas y ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño profundo; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos, contentos y tranquilos, alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados. Y ya, luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquellos son por voluntad de Zeus démones benignos, terrenales, protectores de los mortales [que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra] y dispersándose de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real²⁰.

Pero llega un momento en el que la alegría y la esperanza de los hombres desaparece:

¹⁸ Génesis, 2

¹⁹ Se refiere a los dioses primigenios

²⁰ *Trabajos y Días* 105-125 (edición traducida y preparada por A. Pérez Jimenez y A. Martínez Díaz), Madrid, 2000, pp. 70-71

En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de los hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las peores enfermedades que acarreraon la muerte a los hombres. Pero aquella mujer²¹, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra las dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes. Solo permaneció allí dentro la Espera, aprisionada entre infatigables muros bajo los bordes de la jarra, y no pudo volar hacia la puerta; pues cayó la tapa de la jarra [por voluntad de Zeus, portador de la égida y amontonador de nubes]²².

En la cultura latina se trata también de una “edad de oro” de la que habla Ovidio:

Comenzó la Edad de Oro. La buena fe y la justicia eran las únicas leyes. No se conocían los motivos que impulsaban al hombre ni los suplicios. En este siglo feliz se desconocían aún estas amenazadoras coacciones materiales que sirven de freno a la licencia. No se sabía de ningún criminal que temblase en presencia de un juez, porque el pueblo no necesitaba jueces. Nadie había pensado en hacer galeras de los árboles sin hojas para ir hacia lo desconocido. Cada cual vivía en su nativa tierra. Las ciudades, sin fosos ni murallas, eran un segurísimo refugio. Y si se reputaba inútil al soldado ¿quién podía pensar en trompetas, cascos y espadas? El ciudadano tenía asegurada una existencia dulce y tranquila. La tierra, sin necesidad de que el arado la rompiese, daba toda seie de frutos. Todo el año era Primavera. Céfiros y rosas pugnaban ante los ojos; y se sucedían las estaciones sin sembrar y sin trabajar. Se deslizaba un río divino de leche y de néctar y en todos los troncos de los árboles se recogían panales de miel²³.

Éstas que hemos presentado aquí son tres visiones diferentes de la “edad de oro” en la cual los primeros seres vivientes habitaban un lugar soñado que para los mesopotámicos era el Dilmún y para los hebreos antiguos era el Este del Edén. Como vemos, tanto para hebreos, como griegos o latinos, se caracteriza por ser un lugar donde aguas, vegetación

²¹ Se refiere a la primera mujer, Pandora

²² *Ibid.*, 85

²³ *Metamorfosis*, II

exhuberante, animales y hombres viven en perfecta armonía.

1.3.3 Naturaleza del mito: dioses y serpientes

En el Museo del Louvre se guarda un vaso sumerio, labrado en torno al 2025 a.C., que fue dedicado por Gudea, rey de Lagash, a Ningizzida, Señor del “Árbol de la Verdad”²⁴: dos dragones alados parecen sujetar algo parecido a un sable o estar abriendo una puerta, en medio de la cual dos serpientes se enroscan en doble hélice a una vara, como podemos imaginar en su árbol a la serpiente única del Paraíso hebreo, paraíso que en Mesopotamia se conoce como Dilmún, una isla en medio del mar en la que no se materializan las tensiones de vida, muerte y depredación que caracterizan a la Naturaleza.

La misma imagen de reptiles en doble hélice se repite en otro sello sirio-hittita, donde aparece custodiada por una representación simétrica del héroe Gilgamesh²⁵ de pie y en actitud devota: se trata probablemente de una referencia al episodio en el que Inanna, diosa fértil, pide a Gilgamesh que libere a su árbol de dos alimañas, el pájaro Imdugud, que habita en la copa y una serpiente que habita a sus pies, según González Cerdán²⁶.

En el Antiguo Testamento leemos lo siguiente:

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que había hecho Dios, el Señor. Y fue y dijo a la mujer: “Así que Dios os ha dicho que no comáis de ninguno de los árboles del jardín?. No,- respondió la mujer a la serpiente – podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Solo del fruto del árbol que está en medio del jardín nos dijo Dios: “No comáis de él, ni siquiera lo toquéis, porque de lo contrario moriréis”. Replicó la serpiente a la mujer: “¿Qué vais a morir! Al contrario, es que Dios sabe que en el momento que comáis se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del Bien y del Mal”. La mujer vio entonces que el árbol era sabroso para comer, bonito

²⁴ Según expone J. Campbell *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Madrid, 1992, pp. 25-26

²⁵ *Ibid.* pp. 28-29

²⁶ “Eva y la manzana”, *Revista Murciana de Antropología*, 2, 1997, pág. 29

*de ver y apetecible para adquirir sabiduría. Así que tomó de su fruto y comió; se lo dió también a su marido, que estaba junto a ella, y él también comió. Entonces se abrieron sus ojos y, al darse cuenta de que estaban desnudos, cosieron hojas de higuera y se hicieron un taparrabos*²⁷.

Pero las serpientes enroscadas aparecen también como elemento reconocible de Hermes (el Mercurio romano) dentro de la tradición griega: tras hacer las paces con Apolo por el robo del rebaño de éste, Hermes lo obsequia con una lira y Apolo obsequia a su hermano con una vara que tenía la virtud de calmar y apaciguar las disputas; entonces Hermes decide probar su poder y coloca la vara entre dos serpientes que se están peleando y éstas se enroscan a la vara y quedan allí fijadas constituyendo el caduceo, según interpretación de R. Graves²⁸.

Una tabla votiva del Pireo, cerca de Atenas, representa a Zeus en la forma de una gran serpiente a la que se acercan unos fieles o sacerdotes: el Zeus Meilichius, que probablemente asume bajo la forma de su envoltura de reptil a una divinidad más antigua, según Campbell²⁹.

Es la serpiente, animal asociado a Dioniso, dios de la vegetación y del extravío orgiástico, el que está asociado a Demeter y Perséfone en cultos místéricos asociados a la serpiente y poseyendo sus propias celebraciones (las fiestas dionisiacas).

Teniendo en cuenta estos prolegómenos acerca de la naturaleza del mito del "origen", debemos indicar que tanto Dios (para los hebreos) o los dioses (para las religiones politeistas) como la serpiente (vinculado a un medio vegetal y arbóreo) representaron el punto de inicio de la creación.

Pero también, y como veremos más adelante, en el árbol Huluppu (o "Árbol del Conocimiento") encontramos la serpiente en sus raíces. El motivo es que este animal se relaciona no solo con la vida (animal, vegetal y humana) sino con las fuerzas del inframundo y, por ello, con la fecundidad y la tierra, según R. Henshaw³⁰ y Wolkstein-S.N.

²⁷ Génesis, II, 1-7

²⁸ *Los mitos griegos*, I, Madrid, 1988, pp. 74-79

²⁹ *Las máscaras...op cit* pp. 35-36

³⁰ *Female and Male, the Cultic Personnel: the Bible and the Rest of the Ancient Near East*, Pickwick, 1994, pág. 173

Kramer³¹ Las serpientes vivían, de hecho, en los santuarios de diosas femeninas y, como Inanna, son capaces de moverse en varios elementos, viviendo también en manantiales y pozos subterráneos. Dado que son inmunes al hechizo no temen al mundo subterráneo³² por ello la raíz del árbol Hulluppu es la propia serpiente, que vive entre el mundo terrenal y el inframundo. La propia diosa Inanna, que como veremos más adelante tiene como uno de sus epítetos “Señora del EDIN”, se sirve y come de este árbol; por tanto, podemos suponer que se nutre de todos los elementos que componen el ciclo vital: las raíces (la serpiente), el tronco (Lilith, el demonio femenino) y las ramas (el pájaro Anzu). Solo tras la ingestión de un pedazo del árbol adquiere el conocimiento total que una diosa del cielo, la tierra y el inframundo debe poseer.

1.3.4 Localización del mito y conclusiones

Pero ¿dónde situar el mito de los orígenes?

De modo generalista, por lo que se refiere a las culturas orientales, existe una problemática. Los sumerios y otras poblaciones mesopotámicas localizaban este lugar soñado en el lejano Dilmún, como hemos comprobado anteriormente. Para los antiguos hebreos, según el texto del Antiguo Testamento, el punto era un “lugar al Este del Edén”, por lo tanto, al este de su lecho levantino de vida. De este modo, y dado que se citan los ríos Tigris y Éufrates, podemos entender que se encontraría en regiones de la llanura mesopotámica.

Por otro lado Ovidio solo habla de que *cada hombre vivía en su propia tierra*, como hemos comprobado por el texto de las *Metamorfosis*, por consiguiente no indica un punto exacto. Hesíodo, a ciencia cierta, no menciona una localización determinada, aunque dice que *en primer lugar existió el Caos y después Gea, la de amplio pecho, que habitaba junto a los dioses la*

³¹ Inanna, *Queen of Haven and Hearth: Their Stories and Hymns from Sumer*, New York, 1983, pág. 3

³² *Ibid.* pág. 180

nevada cumbre del Olimpo. En este sentido podemos constatar que, si para Hesíodo, la primera etapa era la de los dioses inmortales (que habitaban el monte Olimpo) el lecho de vida originario podría tratarse de una región situada en torno a la montaña sagrada de los griegos.

Estas interpretaciones que hemos expuesto aquí son diferentes puntos de vista que han existido en el Mundo Antiguo. Dado que nos hemos atendido a generalidades, trataremos de ser más precisos y concretos, por lo que se refiere al tiempo y al espacio, para llegar a conclusiones acerca de esa tierra soñada, origen *mítico* de los pueblos antiguos.

J. Frazer recoge una extraña tradición relacionada con el culto a Cibeles, Diosa Madre de la Antigüedad que siempre iba acompañada de un séquito de animales entre los que figuraban, por supuesto, serpientes: cerca de Roma, en el bosque del lago Nemi, consagrado a Diana, había un árbol bajo el cual montaba guardia un sacerdote que debía protegerse de los posibles aspirantes a su cargo, ya que la manera de conseguir dicha posición era matar al anterior sacerdote, y así año tras año³³.

Recordemos que las Hespérides, ninfas que con otras en número de siete, se hallan representadas en la Constelación de las Pléyades, según Graves³⁴ y diremos, además, que los griegos mantenían la creencia en unas Islas de los Bienaventurados, lugar paradisiaco situado a Occidente del mundo civilizado dedicado a la existencia inmortal de los héroes e identificado luego con el sitio de descanso para las almas de todos los hombres.

En Mesopotamia el propio Gilgamesh, cuando emprendió su viaje hacia Dilmún en busca de Utnapishtim (o Ziusudra; el Noé bíblico) para descubrir el secreto de la inmortalidad, hubo de cruzar la montaña Mashu y, al cabo de 12 leguas en total oscuridad, llegó a un huerto repleto de piedras preciosas en cuyo centro se levantaba un árbol, el Árbol del Conocimiento, y, cuando encuentra a Urshanabi, el barquero que había de conducirlo a la isla Dilmún, ve que estaba recogiendo serpientes *urnu*³⁵.

En conclusión, cada cultura del Mundo Antiguo tuvo su propia idiosincrasia acerca de la localización del Paraíso terrenal, o Tierra Prometida. Lo que sí es nota común en estas

³³ *La Rama dorada*, pág. 1

³⁴ *Los mitos griegos*, I, ...*op cit.* pág. 187

³⁵ G.S. Kirk *El mito*, Barcelona, 1970, pág. 147

culturas es el elemento agua y el elemento vegetal-árbol y animal-serpiente. Para los griegos una isla, la Isla de los Bienaventurados en medio del Océano; para los latinos el bosque del lago de Nemi; entre los hebreos un lugar al este del Edén rodeado y regado por ríos y para los mesopotámicos las islas Dilmún, en las aguas arábigas del Golfo Pérsico.

Por otro lado el árbol, en medio de un jardín paradisíaco, es la representación del *Axis Mundi*, el centro de la arquitectura cósmica y, al mismo tiempo, la fuente del conocimiento, según González Cerdán³⁶ y otros muchos, como, para empezar, M. Eliade. Este conocimiento parte de un sustrato chamánico remoto y global. Como señala P.T. Furst los sistemas simbólicos de los pueblos cazadores de cualquier parte del mundo y de muchas de las sociedades aldeanas más simples son esencialmente chamánicos y comparten tanto rasgos básicos sobre el tiempo y el espacio que sugieren orígenes históricos y psicológicos comunes³⁷. El mismo M. Eliade, remontándose a orígenes transculturales lejanos, había ya señalado indicios de chamanismo que se hallan presentes en los Vedas³⁸. Por otro lado, la serpiente, muy vinculada al trance chamánico, aparece frecuentemente asociada a las raíces del "Árbol del Mundo" (o "Árbol de la Vida") y también resulta bien conocida la relación existente entre el papel, prácticamente universal, de la serpiente en la simbología chamánica y las visiones producidas por la ingestión de alucinógenos de origen vegetal en este mismo contexto, según Harner³⁹.

También es conocida la relación de las serpientes con las artes medicinales que, con el chamanismo, emergieron conjuntamente de los primitivos universos mágicos y herbarios, según la tesis de Budge⁴⁰. Por este motivo existe un vínculo muy estrecho entre sustancia vegetal (representada por el Árbol de la Vida) y la serpiente, dado que ambos elementos son símbolos de fertilidad y fecundidad. Así, como observó Eliade "importa recordar desde ahora que en un sin número de tradiciones arcaicas el Árbol Cósmico, expresando el propio carácter sagrado del mundo, su fecundidad y perennidad y relacionándolo con las ideas de reacción, fertilidad e iniciación y, en última instancia, con la idea de la realidad

³⁶ "Eva y...", pág. 31

³⁷ *Los alucinógenos y la cultura*, Mexico, 1976, pág. 19

³⁸ *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Mexico, 1960, pp. 314ss

³⁹ *Alucinógenos y Chamanismo*, Madrid, 1976, pág. 23, 26, 167 y 171

⁴⁰ *Herb-Doctors and Physicians in the Ancient World: the Divine Origin of the Herbalist*, Chicago, 1978

absoluta y de la inmortalidad''⁴¹. Además, como observa García Cordero⁴² en realidad no es difícil establecer una relación conceptual entre el Árbol de la Vida, que debía conferir la inmortalidad y la Planta de la Vida, que proporciona el rejuvenecimiento en busca del cual se fue Gilgamesh a la desembocadura de los ríos. El rol de la serpiente en este contexto herbario de hondas raíces chamánicas aparece en el *Poema de Gilgamesh*, cuando el héroe desciende hasta el fondo del mar para conseguir la Planta de la Vida, que confería el rejuvenecimiento y que le es finalmente arrebatada por una serpiente mientras se baña en una laguna:

Utnapishtim dijo a Gilgamesh:

-Gilgamesh, para venir aquí has pasado penas y fatigas

¿qué cosa te daré para que puedas llevarla contigo a tu país?

Gilgamesh, te voy a revelar una cosa oculta

y decirte un secreto reservado a los dioses.

Existe una planta, cuya raíz es como la del espino,

sus púas como las de la rosa, pincharán tus

manos;

pero, si tus manos se apoderan de esa planta,

habrás encontrado la Vida.

Gilgamesh, habiendo oído estas palabras abrió

un conducto de agua y dejó caer su carga,

ató pesadas piedras a sus pies

que le hundieron hasta el fondo del Apsu donde

vió la planta.

Entonces se apoderó de la planta, aunque le pin-

chó las manos;

⁴¹ *El Chamanismo...op cit pp. 219ss*

⁴² *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente*, Madrid, 1977, pág. 32

*luego desligó las pesadas piedras de sus pies
y el mar lo arrojó a su orilla.*

Gilgamesh dijo entonces a Urshanabi, el batelero:

*-Urshanabi, esta planta es un remedio contra la
angustia;
gracias a ella el hombre puede recobrar la vida-
lidad.*

¡Quiero llevarla a Uruk, la cercada!

¡Haré que la coma un anciano para experimentar su eficacia!

Ella se llamará ‘‘El-viejo-rejuvenece’’.

Yo mismo también la comeré para reencontrar mi juventud.

*Al cabo de 20 dobles leguas comieron un poco,
al cabo de otras 30 dobles leguas se prepararon
para la noche.*

*Viendo Gilgamesh una fuente cuyas aguas eran frescas,
bajó a ella para bañarse en sus aguas.*

*Pero una serpiente olfateó el aroma de la planta,
se acercó silenciosamente y se llevó la planta;
nada más tocarla perdió su vieja piel⁴³*

Por ello diríamos que estos mitos , procedentes de la cosmogónica chamánica universal, pertenece a tiempos prehistóricos, antes de la sanción de los dioses y antes del sistema de valores, moral y cultura que conocemos como historia escrita del Mundo Antiguo.

⁴³ *Poema de Gilgamesh*, tablilla XI, versos 265-292 (edición traducida y preparada por F. Lara Peinado), Madrid, 2007, pp.176-178

1.4 EL CLIMA: UNA CUESTIÓN A DEBATIR

En el presente el clima de Iraq central y meridional es de tipo subtropical seco, con temperaturas que alcanzan los 50 grados a la sombra, en verano, y con lluvias inferiores a los 25 mm. por año⁴⁴.

Pero, ¿cómo se ha llegado, a lo largo de milenios, a esta situación climática? Analizaremos en las siguientes líneas algunos elementos que nos ayudarán a comprender esta problemática.

Para comenzar inuiremos un dato importante geológico indispensable. La barrera montañosa que bordéa el Mediterraneo provoca lluvias importantes en la vertiente marítima y verdadera aridez en el interior. Las tierras altas de Arabia, las cadenas montañosas del Tauro y, en menor medida, las de los Zagros, son accidentes de relieve que provocan precipitaciones. Así, son las zonas de los márgenes las que quedan regadas por las lluvias, mucho más que la cuenca propiamente dicha. Desde que nos alejamos del arco montañoso, las precipitaciones disminuyen rápidamente hacia el Norte y el Este⁴⁵.

A pesar de estas variaciones, fueron los dos ríos principales, el Tigris y el Éufrates, los que dieron vida al "país".

Apuntaremos que el Éufrates nace en las montañas armenias, atraviesa las montañas de Asia Menor y, al llegar a la llanura, pierde velocidad. El Tigris nace, igualmente, en Armenia y cambia de dirección hacia el Sudoeste. Este río es más rápido y más caudaloso que el Éufrates⁴⁶.

El Tigris y el Éufrates tuvieron una enorme importancia para la población de Mesopotamia. Como el país formaba una cuenca alargada que se abría en su zona inferior, en gran medida insalubre y pantanosa, hacia el Golfo Pérsico, rodeada de montañas, desiertos y estepas, los dos ríos y sus afluentes constituyeron muy pronto las principales

⁴⁴ G. Roux *Mesopotamia. Historia*, pág. 22

⁴⁵ J.C. Margueron *Los mesopotámicos*, pp. 29-30

⁴⁶ J. Klima *Sociedad y Cultura en la antigua Mesopotamia*, Madrid, 1983, pág. 21

vías de comunicación con las regiones septentrionales y orientales.

En algunos puntos el Éufrates dista unos 150 Km. de la costa mediterránea, para girar luego hacia el Sureste y fluir más próximo al Tigris, del que en el centro de Mesopotamia apenas dista 40 Km., para volver a separarse de este en la llanura meridional. Además su caudal permitió, una vez que la población de Mesopotamia accedió a la tecnología necesaria y la organización sociopolítica centralizada, un aprovechamiento intensivo del potencial agrícola del territorio, utilizando sus aguas para irrigar grandes extensiones de tierra que de otro modo habría permanecido improductiva⁴⁷.

Pero, ¿cuál es la situación climática hoy día? La composición entre la fauna y flora antiguas y modernas revelan que las variaciones climáticas, en las que se detecta solo fluctuaciones de medio término en la cantidad de precipitación fluvial y en las temperaturas medias, han sido tan débiles desde hace 6000 años que pueden ser consideradas insignificantes⁴⁸ si bien en algún momento no dejaron de tener su importancia. Del clima suave mediterráneo, con lluvias abundantes en Invierno, aunque con una estación estival larga y seca que se extiende desde Mayo a Septiembre, se pasa al clima árido del desierto de Siria y Arabia, sin precipitaciones prácticamente, y al clima de alta montaña en las zonas más elevadas⁴⁹. No obstante, gracias a las nieves de las altas montañas y al agua que, almacenada en las rocas calizas resurge en las zonas de piedemonte, el Éufrates y el Tigris, engrosados por sus afluentes de la orilla izquierda provenientes de las montañas y de su régimen que es a menudo exclusivamente pluvial, pueden franquear el desierto que los separa del Golfo Pérsico. Este dispositivo permite al hombre vivir en la cuenca, pues desde que uno se aleja del arco montañoso las precipitaciones disminuyen rápidamente hacia el Norte y hacia el Este. Así, si llueve alrededor de 900 mm. en Beirut, Damasco, a 100 Km. al este, al estar aislada esta zona por la cadena del Líbano, no recibe más que 200 mm. ; en la llanura del Khabur se pasa, en menos de 40 Km. de 450 mm. al pie del Tauro a 277 mm. en la ciudad de Hassaké; el conjunto de la cuenca apenas sí recoge anualmente 200 mm. de lluvia y, más aún, las zonas

⁴⁷ C. González-Wagner *El Próximo Oriente Antiguo*, Vol. I, Madrid, 1993, pág. 17

⁴⁸ Ver *infra* apartado 1.4 acerca de las variaciones climáticas de esta región

⁴⁹ C. González Wagner *El Próximo Oriente*, Vol. I,....*op cit.* pág. 14

septentrionales del desierto árabe, que reciben menos de 100 mm.⁵⁰

En el pasado las lluvias eran escasas e irregulares y se producían en Otoño y en Invierno. Durante la Primavera, que se anunciaba en Febrero, y al comienzo del tórrido Verano, como consecuencia del deshielo producido en las cumbres de las montañas de Armenia, solía producirse la crecida de los ríos, fenómeno de virulencia no fácilmente predecible e incrementado por la diferencia de altura entre el cauce de los ríos y las tierras próximas más bajas⁵¹. Los meses estivales, rigurosamente secos, se prolongaban hasta bien entrado Noviembre y eran extremadamente calurosos. La consecuencia más inmediata de estas condiciones climáticas era que, en el valle meridional, la extensión de suelo cultivable constituía una franja de unos 375 Km. de largo por 70 Km. de ancho⁵²

Los análisis paleobotánicos indican que entre el 8000-5000 a.C. el clima del Próximo Oriente sufrió un aumento sensible de temperatura (+2 grados cent.)⁵³. De este modo, tras el retroceso de los hielos, detectamos una mejora y moderación del clima que favorecen las condiciones de vida de esta región. Es así como comienza una agricultura basada en los cereales y las leguminosas.

Pero este leve aumento de temperatura y mejora de las condiciones climatológicas no se da de modo global y general en todo el Próximo Oriente. Existen excepciones. Entre el 7000-4000 a.C. los movimientos aluvionales y los procesos de erosión en el valle del Jordán son fruto de una fuerte inestabilidad climática⁵⁴. De este modo una gran parte de los sitios arqueológicos del Calcolítico (6000-4200 a.C.) contienen grandes piedras, debido a los fuertes movimientos geológicos. No hay que olvidar, por estudios de estratos en varias grutas próximas a Jerusalén, que hubo fluctuaciones considerables en este período: de hecho, a una fase húmeda (5000- 2000 a.C.) le siguió una fase más seca (del 2000 a.C. en adelante)⁵⁵ . También los depósitos aluvionales del mar Muerto indican cambios

⁵⁰ J. C. Margueron *Los mesopotámicos*, pp. 30-31

⁵¹ *Ibid* pág. 14

⁵² *Ibid* pág. 15

⁵³ V. Masson, *et al.* "Holocene Climate Variability in Antarctica Based on 11 Ice-Core Isotopic Records" *Quaternary Research*, 54, 2000, pp. 348-358; A. Sanlaville "Changements climatiques dans la région levantine à la fin de Pleistocene supérieur et au début de l'Holocène. Leurs relations avec l'évolution des sociétés humaines", *Paléorient*, 22, 1, 1996, pp. 7-30

⁵⁴ F. Hounay- M.A. Courty "L'évolution morpho-climatique de 10.000 à 5500 BP dans la vallée du Jordan", *Paleorient*, 23,2, 1997, pp. 95-105

⁵⁵ M. Bar-Matthews, A. Ayalon , A. Kaufman "Late Quaternary paleoclimate in Eastern Mediterranean region from

importantes (aumento de las temperaturas, pero también aumento del nivel de mar)⁵⁶. No es de extrañar que , ante estos problemas climáticos, geológicos y fluviales, las sociedades humanas se protejan. Un cambio climático, como hemos visto, puede variar completamente la fisionomía de campos de cultivo, sistemas fluviales o, afectar a la red urbana. Así, por ejemplo, durante este mismo período que estamos tratando los habitantes de la ciudad de Jericó deben reforzar las murallas de su ciudad para hacer frente a los desastres climáticos⁵⁷. Por lo tanto, aunque hay un aumento de la pluviometría, continúan existiendo problemas meteorológicos considerables a los cuales los habitantes de varias areas del Próximo Oriente están sometidos.

Esta situación se extiende por largo tiempo pero hacia el 4000-3500 a.C. el clima se vuelve más seco - pero con variantes regionales – en extensas areas de Mesopotamia⁵⁸, así, a finales de la época Uruk la situación se torna grave, afectando los cambios climáticos a los ríos. En este sentido nos referimos a que fenómenos como prolongadas sequías conllevaron cambios en el régimen de los ríos y canales, sequedad y falta de agua estacional. Los cauces de ríos y afluentes se secan, provocando la infertilidad de los cultivos. Si tenemos en cuenta que la sociedad mesopotámica es fundamentalmente agraria podemos afirmar que esta situación se hace insostenible para los grupos poblacionales que dependen del agua. Este estado de cosas provoca incluso (por restos arqueológicos y diferentes estratos geológicos) el abandono de lugares durante el Dinástico Arcáico⁵⁹.

En el IV milenio a.C. varias zonas de Mesopotamia sufrieron cambios climáticos de gran envergadura - como procesos de sedimentación y aridez - entre 3700-3500 a.C., en lugares donde antes se extendía la vegetación densa, tomando como punto de partida un lecho de

stable isotope analysis of speleothems at Soreq Cave”, *Quaternary Research* , 47, 1997, pp. 155-168

⁵⁶ A.S. Issar “Climate Changes during the Holocene and Their Impact on the Hydrological Systems”, *Cambridge*, 2003, pág. 15

⁵⁷O. Bar Yosef “The impact of the Late Pleistocene-Early Holocene climatic changes on Humans in Southwest Asia”, en L.G. Strauss *et al* (eds) *Humans at the End of the Ice Age: the Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition*, New York, 1996, pp. 61-78; A.S. Issar *Climate Changes during the Holocene and Their Impact on the Hydrological Systems*, Cambridge, 2003

⁵⁸F. Hole “Paleoenvironment and Human Society in the Jezireh of Northern Mesopotamia 20.000-6.000 a.C.”, *Paléorient*, 23,2, 1997, pp. 29-39; G. Algaze “The Prehistory of Imperialism., Uruk Mesopotamia and Its Neighbors”, en M.S. Rothman (ed) *Cross-Cultural Interactions in the Era of State Formation. School of American Research advanced Sumerian Series*, Santa Fé, 2001, pp. 27-84

⁵⁹B. Lion “Déluge”, en F. Joannes (ed) *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, 2001, pp. 223-225

vida tan significativo como el Mar Muerto, de acuerdo a los estudios de A.MRosen⁶⁰, M.Bar-Matthews *et al*⁶¹, H. M. Cullen *et al*⁶² y C. Migowski *et al*⁶³. Estos investigadores han llegado a la conclusión, reconstruyendo fases de sedimentación, aridez y desertización, que este proceso afectó no solo al Levante mediterráneo sino a varias regiones mesopotámicas. Además, gracias al estudio de otros puntos concretos, como la cueva de Soreq, en Israel, el Lago Van, en la actual Turquía o el Golfo de Omán, han llegado a la conclusión que entre el 2500-2000 a.C. el nivel de aridez (utilizando técnicas como el registro del pólen o la estratigrafía) fue muy alto; solo a partir del 2250 a.C. los niveles áridos empezaron a no ser tan altos y a moderarse, estabilizándose un paisaje como el que hoy conocemos⁶⁴

No debemos olvidar que hacia el 2800 a. C. una nueva crisis climática altera la zona del Golfo de Omán, modificando las corrientes litorales y la corteza vegetal⁶⁵ y provocando cambios considerables en la red hidrográfica y forestal de diferentes zonas meridionales de Mesopotamia. A partir del 2900-2800 a.C. esta crisis climática da lugar a un proceso de sedimentación, y posteriormente de desertificación, que se prolonga hasta más allá del 2500 a.C. Esta situación la podemos comprobar por las evidencias de pólen en tres puntos concretos: la cueva de Soreq, el mar Muerto y el lago Van, a partir de los estudios paleobotánicos de Bar-Matthews *et al*.⁶⁶ y de Cullen *et al*.⁶⁷. Lo primero que produce la sedimentación y la erosión es la imposibilidad del crecimiento de especies vegetales, la segunda consecuencia es, con la aparición del fenómeno de la desertificación, es el no

⁶⁰ "The geoarchaeology of Holocene environments and land use at Kazane Huyuk" *Geoarchaeology*, 12/4, 1997, pp. 395-416

⁶¹ "The Eastern Mediterranean paleoclimate as a reflection of regional events: Soreq cave, Israel" *Earth and Planetary Science Letters*, 166, 1999, pp. 85-95

⁶² "Climate change and the collapse of the Akkadian empire: evidence from the deep sea" *Geology*, 28/4, 2000, pp. 379-382

⁶³ "Holocene climate variability and cultural evolution in the Near East from the Dead Sea sedimentary record", *Quaternary Research*, 66/3, 2006, pp. 421-431

⁶⁴ M. Bar-Matthews *et al* "The Eastern..." pp. 85-95; H.M. Cullen *et al* "Climate change..." pp. 379-382. Un estudio que profundiza en los múltiples aspectos y dataciones hasta la situación que existe en nuestros días lo podemos ver en L. Wick *et al* "Evidence of lateglacial and Holocene climatic change and human impact in Eastern Anatolia: High-resolution pollen, charcoal, isotopic and geochemical records from the laminated sediments of Lake Van, Turkey", *The Holocene*, 13/5, 2003, pp. 665-675

⁶⁵ Al-Ansary "The Arabian Peninsula, From Third Millennium to the Seventh Century BC", en *History of Humanity*, vol.2, París, Londres, New York, 1996, pp. 238-245

⁶⁶ "The Eastern..." pp. 85-95

⁶⁷ "Climate change..." pp. 379-382

desarrollo de los ciclos vegetativos y la total desaparición de especies vegetales. Esta situación, al menos entre 2900- 2500 a. C. se dió en el Golfo de Omán y en los tres puntos geográficos indicados.

La situación de estabilidad en Mesopotamia solo se alcanzaría hacia el 2000 a.C., tal y como nos muestran los registros vegetales y geológicos modernos. Incluso los cambios climáticos no serían tan bruscos como antaño, tal y como han indicado K. Deckers-S. Riehl⁶⁸.

Esta situación climática, como decíamos al inicio de este apartado, va unida no solo a los cambios meteorológicos aquí expuestos, sino a otras variaciones en donde la geología de la región, los cambios fluviales y los diferentes estados biológicos son factores vinculantes que nos hacen comprender de qué manera el paisaje meridional de Mesopotamia ha ido mutando hasta alcanzar el aspecto que conocemos en la actualidad.

Otro vector a tener en consideración y al que nos referiremos en el apartado siguiente se liga a los cambios en el ecosistema. Cambios en el ecosistema producidos no ya solo por fenómenos meteorológicos adversos sino por la mano humana. En este sentido cualquier variación humana (creación de nuevas ciudades, guerra, reconstrucción de nuevos centros poblacionales o alteración de la red hidrológica) son elementos a tener en cuenta para evaluar el impacto que ha existido sobre el medio ambiente.

⁶⁸ ‘‘Fluvial environmental contexts for archaeological sites in the Upper Khabur basin (northwestern Syria)’’, *Quaternary Research*, 67/3, 2007, pp. 337-348

1.5 VEGETACIÓN, FAUNA Y PAISAJE

Entre el 8000-5000 a. C., en los comienzos del Holoceno y tras el retroceso de los hielos y fríos glaciares, vemos aparecer en la región norteña y hacia la baja Mesopotamia grandes extensiones de coníferas, vaías especies de pistachos, terebintos, espinos, primer crecimiento de las viñas y ciertos cereales salvajes y leguminosas⁶⁹.

Desde el punto de vista faunístico aparecen nuevas especies: liebres, muflones o castores⁷⁰.

Los períodos de humedad a partir de 4.500 a.C. , más constantes, hacen que aumente la cobertura vegetal enormemente, favoreciendo la aparición de un clima paleomediterraneo en toda el área levantina y zonas del meridión de Mesopotamia⁷¹.

Comprendemos que, a pesar de esta moderación climática y debido a un aumento de la pluviometría, la cubierta vegetal sufre procesos de erosión y sedimentación que afectaron a todo el hábitat vegetal, animal y humano.

Otro de los factores que, durante el período comprendido entre 4.500 y 1.400 a.C., debemos tener en consideración fue el avance y retroceso de los mares, afectando a toda la red hidrográfica de la región que estamos estudiando.

Entre el 4.000-3.000 a.C. el mar penetra en algunas zonas de la baja Mesopotamia variando completamente la red hidrográfica⁷², así, las ciudades (actuales hoy) de Zubair, Nasiriya, Amara y Ahwaz quedan, durante los períodos de Ur III y la dinastía de Lagash, al borde del mar⁷³. Suponemos que este avance conllevaría una reordenación hidrográfica que afectaría a ciudades de este ámbito, teniendo en cuenta el contacto fluvial, y comercial, entre Ur-Nippur, por ejemplo.

⁶⁹ G. Willox "Charcoanalysis and Holocene vegetation history in southern Syria", *Quaternary Sciences Review*, 18, 1999, pp. 711-716; T.J. Wilkinson "Tell es-sweyhat. Vol. 1: On the Margin of the Euphrates Settlement and Land Use at Tell es-sweyhat in the Oppen Assad Area Syria, Chicago, 2005

⁷⁰ P. Sanlaville "Les changements dans l'environnement au Moyen-Orient de 20.000 a 6.000 a.C." *Páleorient*, 23, 2, 1998, pág. 253

⁷¹ A.S. Issan "Climate changes..." pág. 15

⁷² P. Sanlaville "Les changements..." pp. 249-262

⁷³ S. Clezou "Autrefois, la Mesopotamie allait jusqu'á la mer", en C. Breniquet

Si hemos tratado, anteriormente, de una estabilización climática de tipo mediterráneo y una primera aparición – y cuidado – de especies vegetales cerealísticas, añadiremos que se van incorporando nuevos elementos a la agricultura, estudiadas por J. Parrot a partir de restos carbónicos de varias leguminosas como orzo o lentejas⁷⁴.

Pero nuevos cultivos, como la cebada o el lino, supondrían primeras deforestaciones; además, la introducción de la metalurgia conllevaría la tala de árboles, y la eliminación de varias especies vegetales, para uso de combustible. A nivel local, diremos que, para cubrir las necesidades militares de las ciudades, posiblemente sería necesaria la explotación de campos y territorios para la extracción de diferentes elementos minerales como el cobre.

*Paisaje de la cuenca de los Dos
Ríos*



Lo más inmediato de esta alteración del ecosistema sería, de hecho, la aparición de sustancias tóxicas, como el dióxido de carbono, ocasionando graves consecuencias para el medio natural, como la salinización y la desaparición de especies vegetales necesarias para la economía, según estudios de W.F. Ruddiman⁷⁵.

El segundo de los factores que producen cambios es la salinización. El agua que irrigaba

⁷⁴ "The Excavations at Tell Abu Matar, near Beersheva", *Israel Exploration Journal*, 5, 1, 1955, pp. 17-40, pp. 73-84, pp. 167-189

⁷⁵ *Earth's Climate: Past and Future*, New York, 2003

los campos se evaporaba sin que existiera suficiente drenaje y, con el paso del tiempo, dada la escasez de lluvias y de humedad, la concentración de sales se fue haciendo más elevada volviendo muchas tierras improductivas. La disminución de las precipitaciones, imperceptible en plazos cortos de tiempo, se vio acompañada de otros efectos negativos, ocasionados por la ausencia de la cubierta vegetal que, al no permitir fijar al terreno el agua, favorecía la aparición de torrenteras y riadas, con los consecuentes daños para la vida agrícola, y su pernicioso afecto al contribuir, arrastrando las tierras, a la erosión e inestabilidad del suelo. Por lo demás, la deforestación terminará por ahuyentar la fauna silvestre que podría competir con el ganado actuando como un elemento de regulación, y forzando el retroceso del equilibrio de sucesión y energía de todo el sistema ecológico⁷⁶ En algunos lugares el curso de los ríos discurría a mayor altura que las tierras circundantes, pero en otras ocasiones eran los terraplenes formados por el lodo, que había que remover de los canales para que no se atascasen, los que actuaban como una barrera al drenaje elevando incluso la altura del cauce.

Las soluciones a la salinización eran dos: la colonización y puesta en cultivo de tierras vírgenes y la utilización de especies, como la palmera datilera, resistentes a los suelos con elevadas concentraciones de sal⁷⁷. Ambas fueron utilizadas desde muy pronto para paliar el problema, pero la disposición de nuevas tierras que trabajar no era, desde luego ilimitada. En los siglos venideros a Ur III (XX al XVIII a. C. aprox.) la incidencia sería particularmente grave en las zonas más meridionales, aquellas que habían sido sometidas a una explotación intensiva desde tiempos más antiguos. En contraste con una visión excesivamente mecanicista, como es la que atribuye la “desaparición” de las civilizaciones proximoorientales a la destrucción del medio provocado por sus habitantes⁷⁸, fenómenos como la deforestación y la salinización, con su incidencia negativa sobre la vida de aquellas poblaciones, crearon condiciones prácticas que retroalimentaron los problemas sociales, económicos y políticos.

El tercer factor a considerar es la paludización, fenómeno que afecta a las zonas

⁷⁶ C. González Wagner *El Próximo Oriente Antiguo*, Vol II, Madrid, 1993, pág. 37

⁷⁷ *Ibid.* pág. 38

⁷⁸ J. D. Hughes *La ecología de las civilizaciones antiguas*, Mexico, 1981, pp. 61ss

pantanosas. El calor y la humedad volvían insalubres las condiciones de vida en el amplio valle de los dos grandes ríos. Tierras que antaño habían sido fértiles se abandonaban debido a su alto grado de salinización y se descuidaba toda la regulación hídrica que antaño había permitido su riego⁷⁹. Sin el mantenimiento y la limpieza debidos, los canales se atascaban y desbordaban en las crecidas, inundando las tierras baldías sobre las que se iba paulatinamente acumulando el lodo. De esta manera se iba elevando su nivel hasta alcanzar en algunos puntos el cauce del río, lo que daba origen a la formación de ciénagas. En otras ocasiones en las que el cauce del río discurría a muy baja altura, el abandono de las tierras baldías significaba la despreocupación por los efectos de la inundación, así los lagos y las marismas llegaron a alcanzar la región de Nippur a comienzos de la época islámica⁸⁰. En tales condiciones la agricultura retrocedía y el principal sustento era proporcionado por la pesca. Las densidades de población eran muy bajas y las condiciones de calor y humedad sofocantes favorecían la aparición de enfermedades.

Este proceso de cambios en el ecosistema va acompañado, a pesar de estos primeros problemas, de domesticación de plantas y animales para la subsistencia de los habitantes de estas regiones. Se hace necesario roturar nuevos campos y deforestar bosques para pasto de los animales y crecimiento de especies vegetales.

A partir del V milenio a.C. se llevan a cabo domesticaciones de animales salvajes y en vías de domesticación, por ejemplo cerdos o gacelas, necesarios para la supervivencia y que Zeder ha constatado por análisis zooarqueológicos⁸¹.

Acompañado a estas domesticaciones de animales encontramos, tanto en el Norte de Mesopotamia (Tell Leilan y Kashkashok) y en el Sur (Tell Bderi y Mashnaqa) en el paso del IV al III milenio a. C. un cuidado y domesticación de especies animales, así como varios tipos de cereales, como veremos más adelante.

A partir de los dos polos regionales, Norte y Sur, veremos que se llevará a cabo la cría de especies de caprinos⁸².

⁷⁹ C. González-Wagner *El Próximo Oriente*, Vol II...*op cit* pág. 38

⁸⁰ *Ibid* pág. 38

⁸¹ "After the Revolution: Post-Neolithic Subsistence Strategies in Northern Mesopotamia", *American Anthropologist*, 96/1, 1994, pp. 97-126

⁸² Los caprinos representan, en algunas regiones de Mesopotamia, casi el 80 % de la dieta cárnica

Gracias a estos estudios zooarqueológicos y paleobotánicos podemos suponer que en algunas regiones de la antigua Mesopotamia se desarrolló, junto a una economía cerealística, una economía agropastoral donde animales salvajes como la cabra o el cerdo adquieren una importancia fundamental.

Importante es también el nacimiento de una incipiente industria textil basada en materias primas faunísticas en zonas donde se afianzan centros urbanos (por ejemplo en el valle del Habur, en Siria y otros núcleos norteños de Mesopotamia), según la hipótesis de Mc Corriston⁸³.

Pero también aparecen una multitud de nuevas especies más propias de regiones costeras y pantanosas, es decir, todavía en el paso del IV al III milenio a. C. es imposible dilucidar qué grado de protagonismo tuvieron unas especies y otras en la economía de estos pueblos, al menos en el área regional de nuestro presente estudio.

A pesar de estas limitaciones, pero gracias a estudios zooarqueológicos , como restos de especies menores (no necesariamente ligadas a un tipo de economía agopastoril), podemos constatar que están presentes cánidos, pájaros, reptiles, peces o moluscos en la vida urbana⁸⁴.

Suponemos, gracias a esos últimos datos significativos, que los caprinos, representando una importancia vital en la economía agropastoril de estas gentes (a la que habría que añadir la domesticación de suinos⁸⁵) podemos afirmar que especies menores como pájaros, peces o moluscos, si no fueron pieza fundamental en el sistema alimentario pudieron constituir una porción básica en la dieta de las clases dirigentes, a tenor del desarrollo institucional, político y religioso de los ámbitos del poder estatal.

Una estructura estatalizada y compleja conlleva, simultáneamente, problemas ecológicos de gran envergadura. Hemos de tener en cuenta que, si en varios territorios de Siria,

⁸³ "Preliminary Archaeobotanical Analysis in the Middle Habur Valley, Syria, and Studies of Socioeconomic Change in the Early Third Millennium BC", *BSCM*, 29, 1995, pp. 33-46; del mismo autor "The First Revolution: Textile Extensification, Alienation and Social Stratification in the Ancient Mesopotamia", *Current Anthropology*, 38, 1997, pp. 517-549

⁸⁴ M.A. Zeder "Environment, Economy, and Subsistence on the Threshold of Urban Emergence in Northern Mesopotamia", en *Espace naturel, espace habité in Syrie du Nord (10-2 millénaires a.C. /Natural Space, inhabited Space in Northern Syria (10-2 millennium BC). Actes du colloque tenu à l'Université Laval (Quebec) du 5 au 7 mai 1997*, Quebec, 1997, pág. 62

⁸⁵ Nos referimos, por ejemplo a pastos y lugares adaptados para su alimentación y cría

Mesopotamia del Norte, e incluso durante el proceso de expansión urbana de la baja Mesopotamia, el devenir histórico marcó un reforzamiento de las clases dirigentes (políticas y religiosas) las consecuencias para el medio ambiente natural no fueron positivas. Así, el aumento de poder de la clase política y sacerdotal se vió acompañado de problemas expuestos antes, como la deforestación, la salinización y la paludización de campos y territorios. La sobreexplotación de extensos territorios, cercanos a las grandes urbes, para el mantenimiento de los Estados originó estos problemas. De este modo, por ejemplo, en un primer momento una agricultura intensiva, base de la economía urbana, significó prosperidad para los habitantes, estabilidad para el funcionamiento interno de la ciudad, a la vez que reserva ante problemas significativos (invasiones, fenómenos meteorológicos adversos, guerra) pero, con el paso del tiempo, supuso el agotamiento de los campos. A partir de aquí, y ante la falta de cultivos y el daño de la cubierta vegetal, se sucedieron fenómenos negativos que acarrearón los problemas antes expuestos.

De hecho, la sobreexplotación de campos y pastos, la salinización, paludización, la deforestación de bosques (además de fenómenos adversos como el avance y retroceso de los mares, que afectaron a las líneas de costa y al sistema hidrográfico regional) originó la total o parcial desaparición de especies (fauna y vegetación). Es, por este motivo, por el que entre el IV al III milenio a. C. se desarrolló plenamente una economía agropastoril con especies adaptadas a la nueva situación medioambiental, que caracteriza estas tierras hasta nuestros días. En particular, los ovicápridos fueron el grupo más representativo, dado que constituyeron parte fundamental en una economía de subsistencia, en un primer momento, y de intercambio, con el correr de los siglos.

Estas especies, ante todo, están preparadas para la adaptación a climas áridos y a ambientes completamente sedentarizados. Es, a fin de cuentas, un tipo de fauna que puede sobrellevar los cambios climáticos que caracterizarán la Mesopotamia del III milenio a.C., según H. Weiss *et al*⁸⁶ y R.A. Kerr⁸⁷.

La hipótesis de Mc Corrinston encaja perfectamente: gracias al desarrollo de una

⁸⁶ "The Genesis and Collapse of Third Millennium North Mesopotamian Civilization", *Science*, 261, 1993, pág. 995, 1003

⁸⁷ "Sea Floor Dust Shows Drought Felled Akkadian Empire", *Science*, 279, 1998, pp. 325-326

economía agropastoril (cerealística, en este caso, y con la incorporación de especies como los ovicápridos) surge una industria textil incipiente.

Para que se dé esta situación se hace necesario el mantenimiento y cuidado de los ovicápridos, adaptados a nuevos climas áridos. De este modo la utilización es amplia: textiles, dieta, intercambio comercial, productos para el sacrificio, e incluso ostentación de poder.

La carne de los animales sacrificados es el símbolo, además, de una economía centralizada a partir de una "agencia central" redistribuidora (Templo o Palacio) desde los órganos directores de la ciudad al resto de la población, como analizaremos en el apartado relativo a la "Economía- Templo nippuriense".

El intercambio de productos cárnicos se torna fundamental. Son, evidentemente, signos de una economía y una sociedad sedentarizada donde la élite gerencial representa el mantenimiento de este estado de cosas.

Como decíamos anteriormente, este nuevo modelo de sociedad ha sido estudiado por Mc Corrinston para algunos puntos de Mesopotamia, como Mari o zonas de las regiones meridionales⁸⁸.

Este último apunte no significa que toda la red urbana mesopotámica no reciba influencias de otras sociedades no sedentarias o ajenas a esta economía agropastoril. Los pueblos nómadas, con sus propios sistemas económicos y productivos, serían parte esencial en el sistema urbanizado y sedentario a lo largo del III, II y I milenio a. C. de acuerdo a la tesis de Zeder⁸⁹. De modo más concreto los estudios zooarqueológicos y paleobotánicos se ocuparán de dilucidar qué nuevas especies pudieron tener preeminencia en unas u otras épocas y a lo largo y ancho del territorio mesopotámico.

Hasta ahora hemos tratado de sintetizar los cambios que se fueron produciendo en algunas regiones del Norte y la baja Mesopotamia a lo largo de los milenios. Queda una cuestión por resolver que afecta a temas tratados aquí: ¿ qué paisaje fue y es el resultante de todos estos cambios geológicos, climáticos y biológicos? El cuadro actual lo

⁸⁸ "Preliminary Archaeobotanical..." pp. 33-46

⁸⁹ "Environment, Economy..."pág. 65

analizaremos en las siguientes líneas.

Hubo zonas en donde variaron las formaciones geológicas (debido a un desastre climático, al avance y retroceso de los mares o un cambio fluvial de grandes proporciones) dotando de nueva fisionomía todo el paisaje. Por tanto, también, cambiaron elementos como la cubierta vegetal o el tipo de fauna⁹⁰.

Estos cambios influirían también en toda la red urbana y fluvial, por este motivo vemos que las ciudades se reconstruyen, o se abandonan, a lo largo del pasar del tiempo.

Para hacernos una idea de qué fisionomía tiene el actual paisaje hemos de añadir algunas consideraciones fundamentales.

Las dos formaciones fluviales más importantes de todo el territorio, el Tigris y el Éufrates, no permanecieron intactas. A los valles de estos dos ríos habría que añadir los de los afluentes de los mismos: el Habur y el Nahr-belih. A esta región de desiertos y estepas situada entre el curso medio del Éufrates y el Tigris se la denomina, actualmente, *el-gezireh*, o "la Isla" y corresponde a la baja Mesopotamia⁹¹.

El Tigris y el Éufrates, los dos grandes ríos de Mesopotamia



Desde un punto de vista geológico, por tanto, hay muchas maneras de denominar "Mesopotamia" a toda esta area, resultado de todas las variaciones físicas, geológicas, climáticas y biológicas que hemos venido estudiando hasta ahora.

Pero ¿*El gezireh*, o la "Isla", según entendían los mesopotámicos, correspondería a todo el país? Quizás, según el imaginario de estas gentes, abarcaría el valle encuadrado entre el Tigris y el Éufrates, pero también podría formar parte, únicamente, de las tierras

⁹⁰ Vease, por ejemplo, el imaginario sumerio acerca del Diluvio, que cambió toda la fisionomía del paisaje. Desde una óptica científica el "Diluvio" pudo deberse a un cambio climático de grandes proporciones, causando grandes inundaciones

⁹¹ M. Noth *El mundo del Antiguo Testamento*, Madrid, 1976, pág. 198

pantanosas atravesadas por las múltiples redes fluviales.

Como hemos indicado anteriormente, en el pasado los límites regionales eran muy difusos. Pensamos, de acuerdo a lo propuesto, que los avances y retrocesos de los mares, las modificaciones en el curso de los ríos y afluentes, o la propia emergencia y caída de las civilizaciones fueron variando constantemente la “Isla”. Lo que defendemos, a pesar de no contar con una teoría completamente sustentable, es que este lugar representó un “lecho de vida”, es decir, uno de los puntos neurálgicos donde surgió lo que hoy podemos denominar como “civilización”. A partir de esta “Isla”, y a lo largo de los dos grandes ríos se desarrollaron y crecieron grandes ciudades como Mari, Sippar, Babilonia, Shuruppak, Uruk o Ur⁹², además de la incipiente Nippur.

Una vez establecidas estas consideraciones, en lo que se refiere a las grandes formaciones del relieve diremos que existen hoy dos zonas principales: al Norte las cadenas montañosas, es decir, desde las estrechas cadenas del Jebel Sinjar (que culmina en 1463 m.) y del Jebel Abd el’Aziz (960 m.) hasta el pie del Tauro; en la parte sur encontramos la “Isla” (que cubre unos 900 Km. Entre el Tigris y el Éufrates⁹³).

En lo que se refiere a la vegetación de este antiguo y vasto territorio, como hemos venido afirmando, la situación ha sido cambiante a lo largo de los milenios debido a la historia climática, geológica y biológica, la sobreexplotación del suelo y las vicisitudes históricas de cada momento. Las montañas, antaño boscosas, están en la actualidad peladas; sin embargo, sobre sus faldas se encuentran bellas praderas y bosques de encinas y pinos. El trigo, la cebada, los árboles frutales y todo tipo de leguminosas crecen, sin dificultad, en los valles medios y bajos⁹⁴.

Fue en esta “Isla” uno de los puntos donde se dieron los cultivos y el medio de desarrollo de la vida. Fueron los dos grandes ríos, y sus afluentes, las arterias de distribución - al Norte hacia las montañas; al Sur hacia civilizaciones allende el Golfo Pérsico; al Este hacia el Elam y al Oeste hacia el Levante mediterráneo - de todas las riquezas que los primitivos pobladores de estos territorios alababan hace más de 5000

⁹² J. Klima *Sociedad y Cultura*, pp. 22-24

⁹³ G. Roux *Mesopotamia. Historia*, pág. 26

⁹⁴ *Ibid* pág. 27

años.

CAPITULO II: ARQUEOLOGÍA Y MITO EN NIPPUR

2.1. INTRODUCCIÓN

El presente capítulo está dividido en seis apartados. En el segundo apartado (2.2. LAS CIUDADES ENTERRADAS: REALIDAD Y TRABAJO ARQUEOLÓGICO) analizaremos, de acuerdo a un panorama inicial del trabajo arqueológico en Mesopotamia, las técnicas utilizadas para llevar a cabo las excavaciones.

El tercer apartado (2.3 HISTORIA DE LAS EXCAVACIONES EN NIPPUR) es una crónica de las campañas arqueológicas llevadas a cabo en la ciudad de Nippur desde el siglo XIX hasta nuestros días. En este sentido nos referiremos, además, a otras áreas de interés de Mesopotamia en lo que se refiere a descubrimientos de ciudades enterradas, siempre teniendo en cuenta las visicitudes históricas y políticas del momento.

En el siguiente apartado (2.4 LAS TABLILLAS DE NIPPUR) , dividido en cuatro subapartados en donde se especifican las diferentes temáticas de la Colección Hilprecht, analizaremos algunos de los testimonios materiales, en este primer punto algunas de la multitud de tablillas nippurienses, que ilustran un complejo mundo escrito y que nos informan acerca de realidades particulares de la ciudad.

De modo más particular , el quinto apartado (2.5 ARQUEOLOGÍA DE NIPPUR: MITO Y REALIDAD MATERIAL) está dividido en cuatro subapartados. En el primer subapartado (2.5.1. El Plano de Nippur de la colección Hilprecht) está dedicado al descubrimiento y la lectura de una de las piezas más valiosas que nos harán comprender las modernas excavaciones: un antiguo plano de Nippur con indicaciones de las diferentes áreas urbanas. En el segundo subapartado (2.5.2 Primeras areas de excavación) nos detendremos en el análisis de los descubrimientos materiales llevados a cabo en Nippur,

distinguiendo las áreas que se han sacado a la luz entre los siglos XIX y XX. El tercer subapartado (2.5.3 La Colina de las tablillas y los escribas de Nippur) es una síntesis de un aspecto particular: el mundo de los escribas, de acuerdo a un área de especial interés: la Colina de las Tablillas. En este sentido, la figura del escriba, como detentador de sabiduría, cobra importancia fundamental no solo como sabio sino como cronista de las más antiguas tradiciones de la urbe. La problemática del templo, y sus espacios principales – de acuerdo a controversias que se han ido sucediendo en las investigaciones actuales – es una temática que analizaremos en el cuarto subapartado (2.5.4. El Templo). ¿ Qué significación material, funcional e ideológica tenían los templos en Nippur? Esta es una cuestión que veremos en este subapartado.

El último apartado (2.6. LA TRÍADA ENLIL, INANNA Y NINURTA) está dividido en dos subapartados. En el primero (2.6.1 Enlil), siempre teniendo presente su *hogar*, el Ekur (su templo de Nippur) desgajaremos, con los precedentes mitológicos que hacen de éste el dios principal masculino de la ciudad, la figura de Enlil. Mito y realidad material, por este motivo, son los dos ingredientes necesarios para comprender las características principales de este dios. En el último subapartado(2.6.2 Ninurta) completaremos una tríada – para la figura de Inanna en profundidad ver capítulo 4 de este trabajo – que representa la estabilidad religiosa y moral de la ciudad de Nippur. Para este último subapartado señalamos que no solo hemos tenido en cuenta el lugar físico del dios, el templo asociado a éste, sino las historias mitológicas que completan un análisis necesario para comprender, pormenorizadamente, la huella dejada por cada uno de estos en la historia antigua de Nippur.

2.2 LAS CIUDADES ENTERRADAS: REALIDAD Y TRABAJO ARQUEOLÓGICO

En este apartado analizaremos el desarrollo arquitectónico y funcional de las ciudades de acuerdo a una visión global de estas en la antigua Mesopotamia y los métodos arqueológicos utilizados para la datación, clasificación e interpretación de los elementos encontrados⁹⁵.

Para quienes visitan por primera vez un yacimiento arqueológico mesopotámico la primera visión es muy decepcionante. Si, en una primera mirada, observan el *zigurat* de Ur o las ruinas de Nippur, lo único que veremos serán unas colinas más o menos elevadas cubiertas de ladrillos dispersos y de trozos de cerámica.

Pero, ¿existe algún motivo por el que se ha llegado, a lo largo de milenios, a esta situación? En las líneas que siguen explicaremos el por qué.

Lo primero que señalaremos es que las casas mesopotámicas estaban hechas de arcilla, esta arcilla omnipresente en Mesopotamia, donde la piedra es tan escasa.

En épocas muy primitivas las casas se construían de arcilla prensada a mano (*tauf*), pero a partir del IX milenio a. C. se aprendió a mezclarla con paja y a moldear ladrillos oblongos o rectangulares, y a hacer secar estos ladrillos al sol y a unirlos con cemento; de este modo se pudo edificar muros más espesos, regulares y sólidos⁹⁶.

Gracias a este primer dato podemos hacernos una idea de la resistencia de muros, pilares y estructuras ya fuera de templos y palacios como de casas, almacenes u otros lugares de habitación. Evidentemente el ladrillo era resistente y servía para el sostenimiento de estos

⁹⁵ Referimos aquí las obras de arqueología propiamente dicha y, en particular, de la arqueología mesopotámica: la de G. Contenau *Manuel d'archéologie orientale*, París, 1927-1947 es útil pero está muy envejecida debido a los avances tecnológicos; la de A. Parrot *Archeologie Mesopotamienne*, París, 1946-1953, 2 Vols. sigue siendo indispensable pero merecería ser puesta al día. En la década de los '70 se avanzó considerablemente en los métodos y técnicas arqueológicas. Debido a estos avances se publicaron diversas obras: B. Hrouda *Mesopotamien, Babylonien, Iran und Anatolien*, en *Handbuch der Archäologie*, Munich, 1971; R.S. Ellis *A Bibliography of Mesopotamian Archaeology Sites*, Wiesbaden, 1972; S. Lloyd *The Archaeology of Mesopotamia*, Londres, 1978. Por lo que se refiere al mundo del Arte mesopotámico, las obras son soberbias y muy útiles para comprender la arquitectura de las ciudades: H. Frankfort *The Art and Architecture of the Ancient Orient*, Harmondsworth, 1954; S. Lloyd *Art of the Ancient Near East*, Londres, 1960; P. Amiet *L'Art antique du Proche-Orient*, París, 1977; L. Laroche *Merveilles du monde, Moyen Orient*, París, 1979; de las obras más completas y generalistas A. Parrot *Assur*, París, 1969, *Sumer*, París, 1981

⁹⁶ G. Roux *Mesopotamia. Historia*, pág. 35

elementos arquitectónicos.⁹⁷

Pero las casas exigían un cuidado constante. Todos los años había que renovar la capa de tierra del techo para protegerlo de las lluvias del invierno, y cualquier remodelación de la estructura traía consigo el aislamiento de los suelos, porque en la Antigüedad los detritus eran simplemente arrojados a las calles, donde se mezclaban con el lodo y el polvo, de modo que las casas que la bordeaban tendían a encontrarse algún día por debajo del nivel de la calle y a inundarse con la menor precipitación⁹⁸. Esta es la razón por la que no es extraño descubrir en la misma construcción dos o tres suelos sucesivos para un período relativamente corto. Lógicamente entendemos que, si se tomaban estas precauciones, las casas de ladrillo crudo podían durar muchos años, al menos hasta que acaeciese una catástrofe, momento en que la ciudad era entonces parcial o totalmente abandonada.

A veces, con el transcurso de los años, y tras ser abandonada la ciudad, nuevas poblaciones reocupaban el sitio, atraídas por determinadas ventajas: posición estratégica o comercial favorable, proximidad de una fuente, de un río o de un canal, o quizás empujadas por una fiel devoción hacia el dios o la diosa que habían presidido la fundación, pero la mayor parte fueron finalmente abandonadas⁹⁹. Como veremos en el caso de Nippur, a lo largo de este capítulo y del siguiente, la ciudad, intermitentemente, siempre estuvo ocupada salvo en períodos de crisis sociales, económicas o políticas.

No es difícil imaginar lo que sucedió tras el abandono de las ciudades: la tierra y la arena traídas por el viento se amontonaron junto a los restos de los muros todavía en pie, llenando las callejuelas y todos los agujeros, las lluvias aplanaron y luego erosionaron las ruinas amontonadas, arrastrando los restos y dispersándolos sobre una gran superficie. De este modo comenzaría el lento e irreversible proceso que daría a la ciudad antigua mesopotámica su actual aspecto: el de un cerro más o menos regularmente redondeado, al que los árabes han dado el nombre de *tell*, directamente procedente del akkadio¹⁰⁰.

La labor de los arqueólogos consiste en diseccionar esta masa compleja, hecha de muros y

⁹⁷ Hay que apuntar, no obstante, que si los muros de ladrillo eran muy resistentes, la techumbre de las casas estaba hecha de cañas trenzadas o de ramas recubiertas de tierra aplastada.

⁹⁸ L. Woolley *Digging up the Past*, Harmondsworth, 1930, pág. 24

⁹⁹ G. Roux *Mesopotamia. Historia...op cit* pág. 36

¹⁰⁰ Del akkadio *tilu*. En las inscripciones reales asirias suelen hallarse frases como: *transformé a esta ciudad en un tell (tilu) y en un montón de ruinas (Karmu)*

cimientos derruidos o todavía en pie, de escombros, de sucesivos suelos, de terraplenados, y a veces de tumbas. Es preciso hallar el plano de los edificios, reunir y conservar los objetos que se van descubriendo, tras haber registrado su posición *in situ*, identificar los suelos y datar los niveles sucesivos de ocupación que forman el *tell*. Según el tiempo y los créditos de que dispongan, utilizarán métodos diferentes, a veces solos y a veces combinados¹⁰¹.

El medio más simple y el menos costoso de explorar sucintamente un *tell* es el de efectuar sondeos. Se perfora la superficie del *tell* con dos o tres trincheras lo suficientemente anchas y a medida que se va profundizando se van recogiendo los objetos que se van encontrando, sobre todo los trozos de cerámica, que permitirán datarlo. Se van registrando cuidadosamente los fragmentos de los muros que se cruzan, las huellas de los suelos y las diferencias de texturas que van apareciendo sobre las caras de la zanja, y todo lo que pueda indicar un cambio de ocupación y de medio cultural. También se puede cavar las trincheras en escalones, no en la superficie, sino en los costados de un *tell*, lo que nos proporcionará un "corte estratigráfico". Estas excavaciones no pueden más que servir para una exploración preliminar, es decir, para el estudio de los yacimientos menores y para las llamadas "excavaciones de salvamento", sobre *tells* llamados a desaparecer, por ejemplo, bajo las aguas de los lagos artificiales creados por la construcción de diques¹⁰².

A los sondeos se opone el método del "decapado", que consiste en elegir primero una parte del *tell* que pueda parecer prometedora, y en delimitar una zona más o menos extensa que se divide en cuadrados a excavar, uno a uno, en niveles horizontales sucesivos. Mientras la excavación progresa, las construcciones van tomando forma, y se puede entonces ampliar la zona inicial con el fin de explorarlo totalmente. Las excavaciones de los grandes yacimientos – como Nippur, por ejemplo – comportan siempre muchas zonas de este tipo, que pueden entonces irse fusionando o ser empalmadas una a otra. Además, no es raro que se excave en el *tell* al menos un pozo en

¹⁰¹ Acerca de algunos de estos métodos utilizados en las excavaciones del antiguo Oriente ver Sir. M. Wheeler *Archaeology from the Earth*, Londres, 1956; S. Lloyd *Mounds of the Near East*, Edimburgo, 1962 y *Foundations in the Dust*, Londres, 1980

¹⁰² Métodos empleados en diferentes excavaciones de Mesopotamia y sintetizadas en J.N. Postgate "Excavations in Iraq", *Iraq*, 41, 1979, pág. 159, 181. Para una obra de consulta general acerca de estos métodos J.C. Margueron *Le Moyen Euphrate*, Leiden, 1980

vertical, llegando, si es posible al suelo virgen; estos “pozos de sondeo” tienen por finalidad la obtención de una completa estratigrafía del yacimiento¹⁰³.

Para algunas construcciones importantes pueden ser de interés el sacar a la luz las construcciones que las han precedido y sobre las que reposan, lo que obliga a dismantelar las estructuras exhumadas, de lo que se deriva la necesidad de fotografiarlas primero y de llevar a cabo la excavación con extremo rigor científico.

Es preciso tener en cuenta que ningún yacimiento de Mesopotamia ha sido y será jamás excavado *totalmente*: tanto pequeños¹⁰⁴, como grandes, algunas veces por falta de recursos económicos y humanos, por necesidades históricas o por fenómenos meteorológicos adversos, sabemos una mínima parte de lo que realmente nos transmite la realidad material de la arqueología mesopotámica.

¹⁰³ G. Roux *Mesopotamia. Historia*, pág. 37

¹⁰⁴ Sin embargo, pequeños *tells* pueden conservar grandes riquezas. Es el caso de Tell Harmal, pequeño otero en un suburbio de Bagdad, que ha dado un “Código de leyes” hasta entonces desconocido y numerosos textos de gran interés. Por otro lado las excavaciones arqueológicas son cada vez más caras, y por ello se utiliza a veces en determinados yacimientos un método que se podría llamar “de barrido”. Consiste en no excavar más que el nivel superficial, hasta que se vean los muros (o los cimientos), lo que permite rápidamente y con pocos gastos trazar una especie de “plano” de la ciudad y permite saber cuáles zonas deben ser excavadas en realidad. Tell Taya, en Iraq del Norte, es un ejemplo: J. Curtis (ed) *Fifty Years of Mesopotamian Discovery*, Londres, 1982, pp. 57-58

2.3. HISTORIA DE LAS EXCAVACIONES EN NIPPUR

Los primeros trabajos de excavación en Nippur datan de mediados del siglo XIX.

En esta época el aventurero y arqueólogo inglés Austen Layard llegó a la zona en 1851. Empezó a abrir trincheras en diferentes puntos del promontorio¹⁰⁵, una empresa que se vio obligado a abandonar al cabo de 15 días por el clima adverso de la región. Nunca regresó¹⁰⁶.

En la década de 1880 los norteamericanos empezaron a mostrar un vivo interés por la arqueología del Oriente Próximo y se unieron a la carrera por descubrir más y mejores evidencias que probasen la veracidad de la Biblia, así como la búsqueda de antigüedades¹⁰⁷. Así, en menos de 30 años una ciudad y una civilización hasta entonces prácticamente desconocidas fueron mostradas a un Mundo que contemplaba, estupefacto, cómo Mesopotamia podía ofrecer tesoros comparables a los de Grecia o Egipto.

Pero, en esta época, arqueólogos tan célebres como Botta, Layard, Sarzec y sus inmediatos sucesores, Loftus y Smith, pioneros de este período histórico y heroico, eran los "aficionados" en el pleno sentido de la palabra, dado que carecían de experiencia y de método riguroso. Su principal objetivo consistía en exhumar y remitir a sus respectivos países estatuas, bajorrelieves e inscripciones. Los muros de ladrillo crudos, los fragmentos de cerámica y otros objetos no menos espectaculares no les interesaban en absoluto; los destruían y apenas se preocupaban de conservarlos. Aún así, y a pesar de estos errores y de los obstáculos que se les presentaron, abrieron nuevos caminos empleando una energía y un entusiasmo admirables.

Cuando la Pennsylvania University decidió enviar una expedición a Mesopotamia optó

¹⁰⁵ Las ruinas de Nippur cubrían más de 1,5 Km. de terreno; su punto más elevado alcanzaba los 25 m. Un profundo lecho fluvial, conocido por los habitantes como Shatt el- Nil, bifurcaba el emplazamiento: por tanto, los promontorios se repartían entre ámbos lados de la hondonada formada por el antiguo lecho del río.

¹⁰⁶ Según refiere H. V. Geere *By Nile and Euphrates: A Record of Discovery and Adventure*, Edimburgo, 1904, pág. 170

¹⁰⁷ Para esta cuestión es muy reveladora la obra de B. Kuklick *Puritans in Babylon: The Ancient Near East and American Intellectual Life 1880-1930*, Princeton, 1996

por el, todavía no reclamado, yacimiento de Nippur¹⁰⁸.

Sin experiencia en el campo ni conocimiento de las costumbres locales J. P. Peters dirigió la primera expedición en 1887, una aventura que acabó con el sitio y la captura del campamento norteamericano, tras la muerte de un miembro tribal a quien habían disparado por robar.

Sin dejarse intimidar por el fracaso inicial Peters regresó en 1888 y, con su celo característico, empezó a explorar el promontorio usando un sistema de su invención: excavó trincheras, túneles y fosas en diferentes puntos, pero volcó los escombros en cualquier parte hasta que pronto los escoriales alcanzaron proporciones alarmantes¹⁰⁹. Parece ser que este "irracional" método de excavación fue inevitable, debido a la presión por conseguir resultados y asegurarse la financiación¹¹⁰. Sin embargo los resultados fueron impresionantes: entre 1889-1900 se enviaron unas 17.000 tablillas a Philadelphia! Más adelante, en el apartado 2.4.1.(Las tablillas de Nippur), analizaremos parte de este material sacado a la luz.

En 1890 el ambicioso asiriólogo alemán H. V. Hilprecht tomó el relevo, asesorado por el arquitecto inglés H. Valentine Gere, que ya había trabajado con Flinders Petrie en Egipto. Hilprecht deseaba dar un cariz más científico a las excavaciones e intentó copiar la metodología del arqueólogo alemán Robert Koldewey, que a la sazón trabajaba en Babilonia¹¹¹. Hay que recordar que el director de la campaña de la década de los '70, McGuire Gibson, encontró los diarios de excavación de Peters, Meyer y Fisher, útiles y fiables para la localización de las zonas de interés, aunque en este punto no estaba tan impresionado como Hilprecht.

Tras pasar una temporada en el lugar, Hilprecht declaró que el trabajo más importante había concluido; deseoso de que su yacimiento ocupase los titulares de actualidad, y así ganar puntos en su país de adopción, hizo circular la noticia de que había descubierto la

¹⁰⁸ La decisión de tomó en 1884, según estudios de R. L. Zettler "Excavations at Nippur, the University of Pennsylvania and the University Museum" (1992) en M. de Jong Ellis (comp.) *Nippur at the Centennial*, documento presentado al XXXV Reencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988, pág. 327

¹⁰⁹ Como refiere H. V. Geere *By Nile...op. cit* pág. 173 y S. Lloyd *Foundations in ...op cit* pág. 165

¹¹⁰ Para esta aventura enigmática ver A. Westenholz "The Early Excavators of Nippur" (1992), en *Nippur at...* pp. 291-296

¹¹¹ B. Kuklick *Puritans in...op cit* pág. 88

biblioteca del templo de Nippur y divulgó un informe en su popular libro *Exploration in the Bible Lands* (1903). Su publicación dió como resultado una considerable controversia entre los especialistas. Así, sus enemigos señalaban que la mayor parte de las tablillas ya habían sido trasladadas a Estados Unidos en previas expediciones y que, en cualquier caso, “Mesopotamia no tenía bibliotecas”¹¹². Hilprecht contraatacó con la publicación de dos volúmenes eruditos sobre las tablillas procedentes de la biblioteca del templo de Nippur¹¹³. De nuevo hubo polémica y descontento por la posición de Hilprecht en el nuevo Pennsylvania Museum (fundado en 1898) y disputas por la propiedad de las tablillas.

La entrada en escena de los alemanes, a comienzos del siglo XX, marcará el comienzo de una nueva era en la investigación arqueológica. Robert Koldewey en Babilonia (1899-1917) y Walter Andrae en Assur (1903-1914) introdujeron, definitivamente, métodos rigurosos, e incluso meticulosos, en un dominio en el que por mucho tiempo habían reinado el azar, la intuición y la prisa. El método alemán fue rápidamente adoptado por todo el mundo y, sin duda, los 10 años que precedieron a la Primera Guerra Mundial y los 22 que la separan de la Segunda fueron los que hicieron que la arqueología mesopotámica conociese su período más fecundo en grandes descubrimientos. Aún así, y desgraciadamente, el inicio de la Primera Guerra Mundial detuvo cualquier plan de excavación en Nippur.

En 1920 Iraq y Siria habían sido extirpados del cadáver del Imperio Otomano y, bajo las tutelas francesa y británica, se habían ido convirtiendo poco a poco en naciones. Se abrió un Museo en Bagdad, otro en Alepo, otro más en Damasco y jóvenes iraquíes y sirios recibían en Europa, en America, sobre el terreno de las excavaciones, una sólida formación como asiriólogos. De este modo, lejos de detenerse las campañas durante la Segunda Guerra Mundial, prosiguieron incansablemente las excavaciones y prospecciones. Los resultados fueron muy positivos, al menos en Iraq. Se avanzó considerablemente en Tell Uqair, Hassunna y Aqar Quf.

Tras la Revolución de 1958, la joven República de Iraq, al igual que la República Siria,

¹¹² Como declaró Jastrow, citado por Kuklik *Ibid.* pág. 135

¹¹³ Estos dos volúmenes son *Mathematical, Meteorological and Chronological Texts from the Temple Library of Nippur*, Philadelphia, 1906 y *The Earliest Version of the Babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur*, Philadelphia, 1910

abrieron las puertas - todavía más - a los arqueólogos extranjeros.

En 1948, el Oriental Institute of Chicago, en colaboración con la Pennsylvania University ,reanudó el trabajo en Nippur. Se iniciaron excavaciones sistemáticas que se prolongaron durante 19 temporadas: desde 1948 a 1990.

Las primeras diez temporadas transcurrieron en años consecutivos desde 1948; posteriormente fueron entre 1973 a 1976, 1981 a 1982, 1985, 1987, 1988 a 1989 y 1990. Este esfuerzo continuado produjo importantes resultados:

-Se descubrió que el templo de la diosa Inanna contaba con una larga historia que iniciaba en el Período Protodinástico, a principios del III milenio, hasta el Período Parto, en el siglo III a.C.

-También revistieron especial interés las excavaciones llevadas a cabo en los barrios residenciales de la ciudad, donde los estratos del Período Babilónico antiguo mostraban con claridad fluctuaciones de riqueza y de densidad demográfica¹¹⁴.

-En una zona que acabó conociéndose como el “Barrio de los escribas”¹¹⁵ se hallaron numerosas tablillas en casas privadas, pertenecientes a la élite intelectual de la ciudad.

-La zona del “Área Sagrada” fue estudiada pormenorizadamente, como analizaremos más adelante.

-Se rescataron, tradujeron y catalogaron multitud de tablillas, algunas de las cuales, como

¹¹⁴ Según la tesis que defiende E. C. Stone *Nippur Neighborhood*, Chicago, 1987

¹¹⁵ Según el estudio de D.E. Mc Cown y R. C. Haines *Nippur I: Temple of Enlil, scribal Quarter and Soundings*, Chicago, 1967

las de la "Colección de Hilprecht", las analizaremos en el apartado 2.4.1 (Las tablillas de la "colección Hilprecht) y 2.5.1 (El plano de Nippur de la "colección Hilprecht")

El equipo norteamericano también llevó a cabo investigaciones ambientales-arqueológicas que ayudaron a establecer la cambiante situación ecológica de Nippur¹¹⁶. De hecho en Nippur, en la actualidad, puede verse con claridad el grado en el que una ciudad mesopotámica dependía de las fluctuaciones de los ríos. Añadiremos que, quizás por este "desequilibrio hidráulico", el papel de Nippur en el sistema inicial de ciudades-estado meridionales, y como parte de los reinos centralizados, fue inusual. Es decir: nunca fue sede de ningún gobierno estabilizado y se labró su prestigio desde una posición de neutralidad.

Estos impedimentos políticos, los cambios ecológicos y los múltiples procesos históricos por los que atravesó la urbe no representaron un freno para legitimar la hegemonía religiosa, moral y espiritual en todo el País, como trataremos en diferentes apartados de este trabajo.

La "aventura" del redescubrimiento y la reinterpretación de lo que significó Nippur la iremos desgajando empezando, a partir del siguiente apartado, con lo que la realidad material nos ha desvelado.

¹¹⁶ Esta problemática queda reflejada en Mc Gibson "Current Research at Nippur: Ecological, Anthropological and Documentary Interplay", en *L'Archeologie de l'Iraq*, París, 1980, pp. 193-205

2.4. LAS TABLILLAS DE NIPPUR

Los varios millares de tablillas y fragmentos de Nippur, inscritos como obras literarias fueron sacadas a la luz, mayoritariamente, entre 1889-1900.

Actualmente están depositadas, en su mayor parte en el Philadelphia University Museum y en el Oriental Antiquities Museum of Estambul. La mayor parte de las otras tablillas y fragmentos han sido adquiridas por intermedio de traficantes y de excavadores clandestinos, más que por medio de excavaciones regulares y actualmente se encuentran casi todas en las colecciones del British Museum, en el Louvre, en el Berlin Museum y en la Yale University

Estos documentos tienen una categoría y una importancia muy variable, ya que entre ellos se cuentan desde las grandes tablillas de 12 columnas, cubiertas por centenares de líneas de texto en escritura apretada, hasta los fragmentos minúsculos que no contienen más allá que algunas líneas interrumpidas o maltrechas¹¹⁷.

A continuación veremos algunas de las tablillas más representativas encontradas en las excavaciones de Nippur.

2.4.1 Las tablillas de la "Colección Hilprecht"

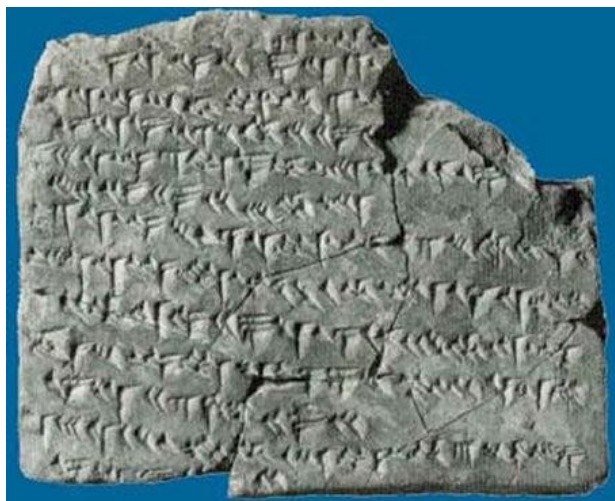
Los textos de esta colección fueron rescatadas a finales del siglo XIX en Nippur¹¹⁸ formando parte, en un primer momento, de la colección particular de H. Hilprecht. Estos

¹¹⁷ S.N. Kramer *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona, 1985, pág. 33

¹¹⁸ Expedición de la Pennsylvania University (1889-1900)

documentos habían sido legados a la universidad alemana, así como las demás piezas de la colección¹¹⁹, en 1925, a la muerte de Hilprecht.

Todos los géneros literarios están representados: mitos y epopeyas, himnos y lamentaciones, documentos historiográficos, textos sapienciales, ensayos, proverbios, controversias; se encuentran allí incluso catálogos. Anotemos, sin embargo, algunas “novedades” interesantes: un himno al dios Hendursagga, un diálogo amoroso entre Inanna y, el pastor divinizado, Dumuzi; un mito relativo, entre otros, a un dios y una diosa del inframundo; el extracto de un mito sobre los dioses hermanos que dieron a conocer la cebada a los sumerios; una carta de súplica dirigida por un tal Gudea a su “dios personal” y, finalmente, dos preciosos repertorios de títulos¹²⁰.



Tablilla de Nippur. Museo del Louvre

Entre las tablillas de Hilprecht, 7 contienen un texto de 300 líneas que bien podría titularse *La Maldición de Agadé* o *El Ekur vengado*. Conocemos de esta obra una veintena de fragmentos publicados o inéditos. Su autor intentaba explicar en ella un acontecimiento histórico cuya gravedad revestía, a los ojos de los nippurienses, la importancia de una catástrofe: el ataque de los guteos (durante época akkadia), que habían bajado de las

¹¹⁹ Esta colección comprende en total 2.500 tablillas y fragmentos de diversas procedencias

¹²⁰ S.N. Kramer *La Historia...op cit* pp. 233-234

montañas de los Zagros para atacar la ciudad.

Como veremos en la reproducción de la siguiente parte del poema “ocho de las divinidades más importantes del panteón sumerio, a saber: Sin, Enki, Inanna, Ninurta, Ishkur, Utu, Nusku y Nisaba consideran que ha llegado la hora de aplacar el furor de Enlil”, y en una plegaria que le dirigen prometen que Agadé, la ciudad que ha destruido Nippur, será, a su vez, destruída como esta última¹²¹:

¡Oh, Ciudad, que osaste atacar al Ekur, tú que has desafiado a Enlil!

Agadé, tú que osaste atacar al Ekur, tú que has desafiado a Enlil.

Que tus bosquecillos queden reducidos a un montón de polvo...

que los ladrillos de arcilla de que estás hecha vuelvan a su abismo.

Que sean ladrillos malditos por Enki.

Que tus árboles vuelvan a sus bosques,

Que sean los árboles malditos por Ninildu.

Tus bueyes abatidos – que así puedas abatir a tus mujeres en su lugar.

Tus carneros degollados – que así puedas degollar a los niños en su lugar.

Tus pobres – que así puedan ser obligados

a ahogar sus preciosos (?)hijos...

Agadé, que tu palacio, construido con el corazón alegre,

se convierta en una ruina lamentable...

Que en los lugares donde se celebran tus ritos y tus fiestas,

la zorra que vaga por las ruinas,

menee el rabo.

Que en los caminos de sirga de tus barcas,

no medren más que hierbajos;

Que en los caminos de tus carros,

no medre más que la “planta que gime”;

Más aun, que en los caminos de sirga

¹²¹ Por las tribus guteas

y los embarcaderos de tus barcas
Ningún ser humano pueda pasar, a causa de las cabras salvajes,
de tus sabandijas (?), de las serpientes y de los escorpiones.
Que en tus llanuras,
donde crecían las plantas que calman el corazón,
No medre más que la ‘‘caña de lágrimas’’.
Agadé, que en tu lugar de agua dulce,
no fluya más que un agua amarga.
Que el que diga: ‘‘Quisiera establecerme en esta ciudad’’,
no encuentre sitio adecuado para instalarse;
Que el que diga: ‘‘Quisiera descansar en Agadé
no encuentre sitio adecuado para dormir’’¹²²

El ejemplo de este texto demuestra la importancia histórica de las tablillas nippurienses de la colección Hilprecht.

Pero hay otros documentos no menos interesantes de esta colección; en particular un plano de la ciudad de Nippur que analizaremos en el apartado siguiente.

2.4.2 Textos cosmológicos y cosmogónicos

Se sabía ya desde 1862, año en el que G. Smith, del British Museum, descubrió y descifró la tablilla XI de la epopeya de Gilgamesh que la narración bíblica del Diluvio no era una creación hebraica. Pero los entendidos se apercibieron más tarde, y no sin alguna sorpresa,

¹²² ‘‘La maldición de Agadé o el Ekur vengado’’versos 1-34 , en *La Historia*, (texto traducido por S.N.Kramer) pp. 236-237

que el mito babilónico no era ni más ni menos que de origen sumerio. Ello quedó demostrado por un fragmento de tablilla descubierto en el Philadelphia University Museum, entre la colección de tablillas de Nippur. Dicho fragmento representa en tercio inferior de una tablilla de 6 columnas, tres en el anverso y tres en el reverso¹²³.

El interés del documento traducido por Poebel no reside únicamente en el hecho de ser la primera narración del Diluvio. A pesar de su estado fragmentario, la tablilla conserva algunas líneas de la introducción que precedía al relato del mito propiamente dicho; y estas líneas nos proporcionan informaciones utilísimas sobre la Cosmogonía y Cosmologías sumerias. Se encontraron en ellas varias frases reveladoras en cuanto a la creación del hombre y el origen de la realeza, y se mencionan concretamente 5 unidades que habían “existido antes del Diluvio”.

Solo poseemos un tercio, aproximadamente, de la obra original. Por encima de la primera columna, de las 6 que subsisten, la laguna es de 37 líneas; es imposible, por lo tanto, saber cómo empieza el poema. Allí donde actualmente empieza para nosotros, nos aparece un dios (no sabemos cuál) quien parece explicar a los otros dioses que él salvará a la humanidad de la destrucción y que se edificarán nuevos templos en las ciudades reconstruidas. Siguen 3 líneas difíciles de relacionar con el contexto; tal vez hagan alusión a lo que ha decidido emprender el dios para alcanzar su objetivo. Las 4 líneas que se leen a continuación evocan la creación del hombre, de las plantas y de los animales.

He aquí el conjunto del pasaje a que nos referimos:

A mi Humanidad, en su destrucción, yo la re...

A Nintu yo remitiré el...de mis criaturas.

Yo remitiré las personas a sus instalaciones.

En las ciudades construirán los lugares consagrados a las leyes divinas.

Yo haré que su sombra sea reposada.

¹²³ Se trata de un documento único; no se ha descubierto ningún otro ejemplar hasta la fecha, a pesar de haberse buscado afanosamente por los museos, por las colecciones particulares, por las obras de las excavaciones, en ninguna otra parte se ha podido echar mano de un solo fragmento suplementario de ningún otro texto sumerio que evocase el Diluvio

*De nuestros templos colocarán de nuevo los ladrillos
en los santos lugares.*

*Los lugares de nuestras decisiones,
los establecerán en los lugares consagrados.*

*Dirigió el agua santa que apaga el fuego;
Estableció los ritos y las sublimes leyes divinas.*

Sobre la tierra él[...]; y colocó el[...]

*Cuando An, Enlil, Enki y Ninhursag
hubieron formado la gente de cabeza negra¹²⁴,
la vegetación se desarrolló, lozana sobre la tierra;*

*Los animales, los cuadrúpedos de la campiña,
fueron creados con arte¹²⁵*

Gracias a esta primera columna, como venimos diciendo, observamos la importancia que tuvieron los descubrimientos de estas tablillas en Nippur y que nos retratan un inicio en los fundamentos cosmogónicos y cosmológicos del Universo para las gentes sumerias.

2.4.3 Textos sapienciales y proverbios

E. Chiera había editado, en 1934, varios fragmentos descubiertos en Nippur que se remontaban al s. XVIII a.C. A partir de 1937 S.N.Kramer dedicó gran parte de sus investigaciones sobre el género literario de los proverbios y los textos sapienciales y consiguió identificar buen número de documentos, tanto del Oriental Antiquities Museum

¹²⁴ Es así (por alusión al color oscuro de su cabellera) como los sumerios se designaban a menudo a sí mismos

¹²⁵ "El Diluvio" Primera columna, versos 1-17 en *La Historia*, (texto traducido y reproducido por S.N. Kramer) pág. 174

of Estambul como del Philadelphia University Museum. Dada la magnitud del trabajo, Kramer confió a E. Gordon, asistente del asiriólogo, las copias de Estambul y los documentos catalogados del Philadelphia University Museum. Gordon confió a Kramer que se podían reconstruir más de 12 colecciones diferentes, de las cuales algunas contenían docenas y otras hasta centenares de proverbios.

He aquí, por ejemplo, al “quejumbroso” que atribuye todos sus fracasos al destino y no cesa de lamentarse y suspirar:

*En mal día nací!*¹²⁶.

Y su vecino, el “falso justificador”, el buscador de excusas, que defiende su mala causa a base de generalidades obvias:

¿Se pueden hacer hijos sin hacer el amor?

*¿Puede uno engordar sin comida?*¹²⁷

He aquí los “fracasados”, los incapaces, de quienes se decía entonces:

Que te metan en el agua y se volverá fétida;

*Que te pongan en un jardín y se pudrirán los frutos*¹²⁸

¿Había que ceder a las tentaciones de unos gastos bien empleados, o había que guardar prudentemente el dinero? Decían, eclécticamente:

Estamos condenados a morir; gastemos pues.

*Viviremos aún muchos años; economicemos pues*¹²⁹

¹²⁶ Proverbio traducido y reproducido por S.N. Kramer *Ibid.* pág. 140

¹²⁷ *Ibid.* pág. 140

¹²⁸ *Ibid.* pág. 140

¹²⁹ *Ibid.* pág. 140

O también decían, si se trataba de hombres de negocios:

La cebada temprana prosperará- ¿qué sabemos nosotros?

*La cebada tardía prosperará- ¿qué sabemos nosotros?*¹³⁰

O proverbios de las gentes humildes:

Al pobre le valdría estar muerto que vivo:

Si tiene pan, no tiene sal:

Si tiene sal, no tiene pan;

Si tiene carne, no tiene cordero;

*Si tiene cordero, no tiene carne*¹³¹

Pero los sumerios, también, daban mucha importancia al vestido; y decían:

*Todo el hombre siente simpatía por el hombre bien vestido*¹³²

Existen, además, proverbios relativos a la vida conyugal. Ésta no siempre era del color de rosa en aquellos tiempos. Así dice uno de los proverbios:

Quien no ha hecho vivir a una mujer o a un niño

*no ha llevado nunca una cuerda en la nariz*¹³³

Los maridos se sentían, a veces, desatendidos. Éste, por ejemplo, no está nada satisfecho:

Mi mujer está en el Templo,

Mi madre está en la orilla del río

¹³⁰ *Ibid.* pág. 140

¹³¹ *Ibid.* pág. 141

¹³² *Ibid.* pág. 142

¹³³ *Ibid.* pág. 142

*Y yo estoy aquí, muriéndome de hambre*¹³⁴

Estos son algunos de los muchos proverbios y textos sapienciales que encontramos reflejados en las tablillas.

Pero un ensayo de gran envergadura moral y setimental, que lo acerca al género de los proverbios y las lamentaciones es *Un hombre y su dios*, reconstruido por Kramer a partir de varias tablillas y fragmentos rescatados en Nippur:

Dios mío: El día brilla luminoso sobre la tierra;

para mí el día es negro.

Las lágrimas, la tristeza, la angustia y la desesperación

se han alojado en el fondo de mí.

La mala suerte me tiene en sus manos, se lleva el aliento de mi vida.

La fiebre maligna baña mi cuerpo...

Dios mío, oh, Tú, padre que me has engendrado,

levanta mi rostro.

¿Cuánto tiempo me abandonarás,

me dejarás sin protección?

*¿Cuánto tiempo me dejarás sin apoyo?*¹³⁵.

Los sabios sumerios creían y enseñaban que las desdichas del hombre son el resultado de sus pecados y de sus malas acciones, y que no hay ningún hombre que, por un motivo u otro, esté exento de culpa, tal y como afirma Kramer¹³⁶. Para ellos, como hemos visto, no existía ningún ejemplo de sufrimiento humano injusto o innecesario; es siempre el hombre a quien hay que recriminar, nunca a los dioses. Este pequeño poema que hemos

¹³⁴ *Ibid.* pág. 143

¹³⁵ Comunicación presentada por S.N. Kramer el 29 de Diciembre de 1954 ante la Society of Biblical Literature, titulada *Un hombre y su dios. Preludio sumerio al tema de Job* (en inglés *A Sumerian Version of Job Motif*)

¹³⁶ *La Historia...op cit* pág. 131

reproducido aquí ilustra el concepto de culpa y redención que todo hombre achaca a sus malas acciones. Las actitudes pecadoras se anulan con una llamada al “dios personal”, única ayuda posible para atravesar el duro camino de la existencia humana.

2.4.4 Textos de agricultura

En 1950 se desenterró¹³⁷ en Nippur una tablilla de 7,5 por 11,5 cm. que se hallaba en muy mal estado de conservación, pero tras ser reconocida, limpiada y reparada en el laboratorio del Philadelphia University Museum se hizo legible su texto entero. El documento reconstruido, de una extensión de 108 líneas, se compone de una serie de instrucciones dirigidas por un agricultor a su hijo. Esos consejos se refieren a las actividades agrícolas anuales, desde la inundación de los campos en Mayo y Junio hasta la trilla de la mies cosechada en Abril y Mayo del año siguiente:

Hace muchos años, un agricultor dió los siguientes consejos a su hijo: Cuando tú te dispongas a cultivar un campo, cuídate de abrir los canales de riego de modo que el agua no suba demasiado sobre el campo. Cuando lo hayas vaciado de su agua, vigila la tierra húmeda del campo, a fin de que quede aplanada; no dejes hollarla por ningún buey errabundo. Echa de allí a los vagabundos, y haz que se trate ese campo como una tierra compacta. Rotúralo con diez hachas estrechas, de las cuales cada una no pese más de 2/3 de libra. Su bálago (?) tendrá que ser arrancado a mano y atado en gavillas; sus hoyos angostos tendrán que ser llenados por medio del rastrillo; y los cuatro costados

¹³⁷ Por parte de una expedición norteamericana, patrocinada conjuntamente por el Oriental Institute of Chicago y el Philadelphia University Museum (1949-1950)

*del campo quedarán cerrados. Mientras el campo se queme bajo el sol estival, lo dividirás en partes iguales. Haz que tus herramientas zumben de actividad (?). Tendrás que consolidar la barra del yugo, fijar bien tu látigo con clavos y hacer reparar el mango del látigo viejo por los hijos de los obreros*¹³⁸.

Son imprescindibles estos consejos para que se lleve a buen término la cosecha. En efecto, podemos constatar que la agricultura constituía la base de la economía sumeria, la fuente principal de vida, del bienestar y de la riqueza del País de los Dos Ríos, donde sus métodos estaban altamente desarrollados antes del III milenio, muchos siglos antes de *Los trabajos y los días*, de Hesíodo y *Las Geórgicas* de Virgilio¹³⁹.

¹³⁸ Texto traducido por B. Landsberger, T. Jacobsen y S.N. Kramer, reproducido por éste último en *La Historia...op cit* pág. 92

¹³⁹ Dos obras en donde los autores tratan, entre otros muchos temas, de temas relacionados con el trabajo en los campos.

2.5. ARQUEOLOGÍA DE NIPPUR: MITO Y REALIDAD MATERIAL

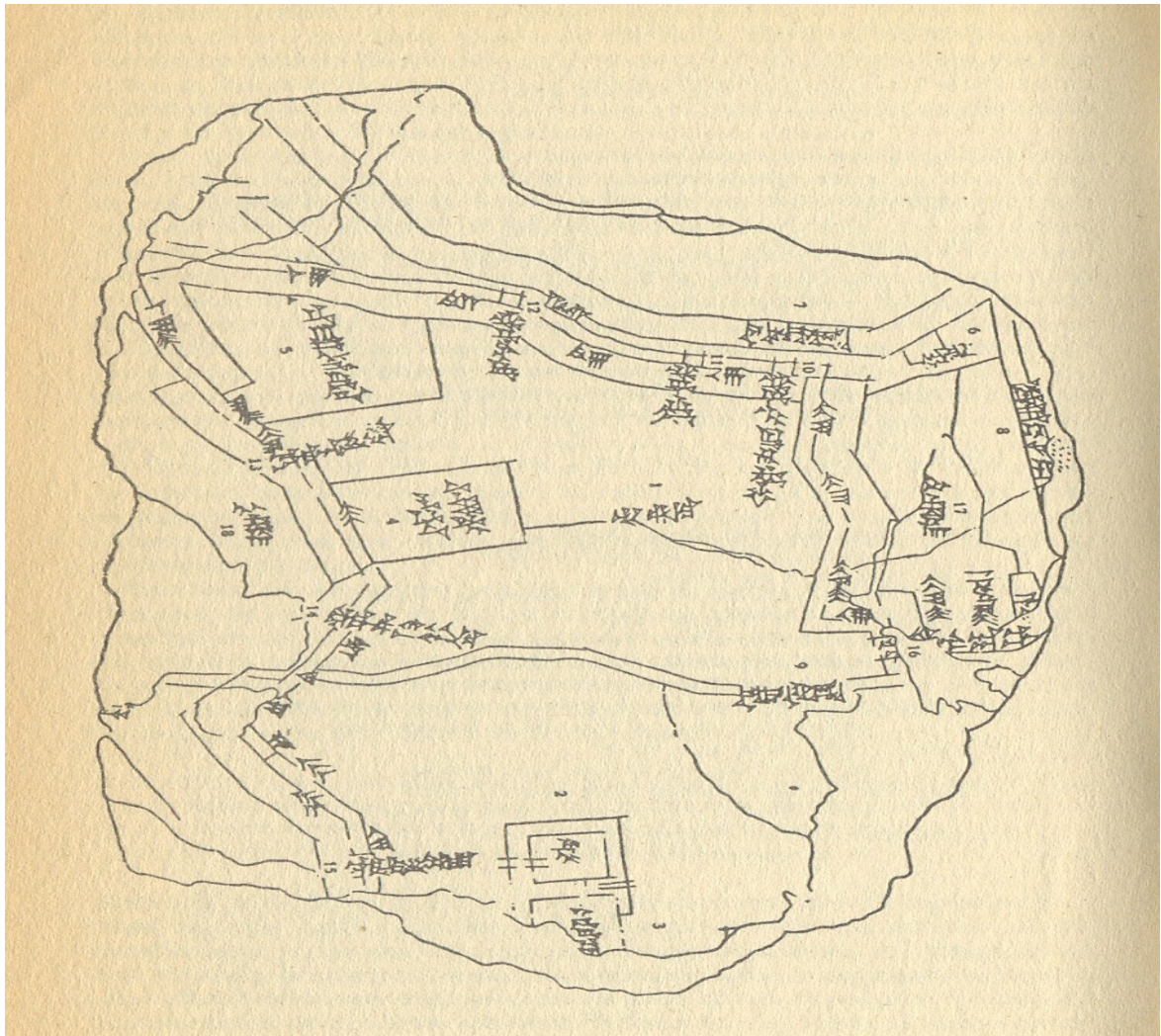
Antes de emprender este capítulo comentaremos uno de los muchos hallazgos de la colección Hilprecht: un plano de la ciudad de Nippur descubierto en las excavaciones de finales del siglo XIX. Gracias a la descripción de este plano podremos comprender mejor las diferentes áreas arqueológicas de nuestra ciudad.

2.5.1 El plano de Nippur de la colección Hilprecht

La tablilla donde figura este plano había sido hallada en Nippur, en otoño de 1899, por los arqueólogos de la Pennsylvania University. Desde entonces, este documento había permanecido guardado en los cajones de la colección Hilprecht, sin haber sido copiado ni publicado. Por fin, en la actualidad, después de tantos años el Dr. I. Bernhardt realizó con gran meticulosidad una copia bajo la dirección de S.N. Kramer¹⁴⁰.

La tablilla, en el que fue diseñado, mide, en su estado actual, 21 por 18 cm. Se ve en ella el trazado de algunos de los templos y de los edificios más importantes de Nippur, de su parque, de sus ríos y canales y, sobre todo, de sus murallas y sus puertas. El plano nos da más de una veintena de medidas topográficas, las cuales, una vez comprobadas sobre el terreno, ha demostrado que la escala ha sido cuidadosamente respetada. Las inscripciones sumero-accacias que figuran en la tablilla indican, entre otros, los nombres de los monumentos, de los ríos y de las puertas de las murallas de Nippur.

¹⁴⁰ Publicado por S.N. Kramer y I. Bernhardt en la *Wissenschaftliche Zeitschrift* de la Univ. Friedrich-Schiller



Plano Hilprecht de la ciudad de Nippur

El plano no está orientado según la dirección Norte-Sur, sino según un eje oblicuo (con una separación de unos 45 grados). En el centro figura el nombre de la ciudad (núm.1) escrito por medio del antiguo ideograma sumerio *EN-LIL-KI*: "el lugar de Enlil", es decir, la ciudad donde vivía el dios del aire Enlil. Los monumentos representados son el Ekur (núm.2), la "Casa de la Montaña"; el Kiur (núm.3), templo adyacente al Ekur y que parece haber representado un importante papel en función de las creencias sumerias relativas al inframundo; el Anniginna (núm.4), cuyo trazado circunscribe un lugar todavía no identificado (la misma lectura del nombre es incierta); y, muy lejos, en los barrios extremos de la ciudad, el Eshmah (núm.6), "Santuario Sublime". En el ángulo formado por las murallas Sudeste y Sudoeste, se extiende el Kirishauru (núm.5), literalmente, el "Parque

del centro de la ciudad''.

El Éufrates (núm.7), designado con su antiguo nombre sumerio de Buranun, corre a lo largo del Sudoeste de la ciudad, mientras que al norte la ciudad está bordeada por el canal Nunbirdu (núm.8), lugar donde, según el mito, Enlil vio por primera vez a su esposa bañándose y en seguida se enamoró de ella. En la parte central del plano y un poco a la derecha se percibe el Idshauru (núm.9), literalmente ''Canal del medio de la ciudad'', conocido actualmente con el nombre de Shatt-en-Nil.

Pero a lo que el antiguo cartógrafo presta más atención es, indudablemente, a las murallas y a las puertas de la ciudad, lo cual hace suponer que el plano haya sido preparado con finalidad militar, en vista de la defensa de la ciudad. En la muralla del Sudoeste se abren tres puertas: la Kagal Mussukatim (núm.10), ''Puerta de las Impuras Sexuales'', la Kagal Mah (núm. 11), ''Puerta Sublime'', y la Kagal Gula (núm. 12), ''Puerta Grande''.

La muralla de Sudeste tiene tres aberturas: la Kagal Nanna (núm. 13), ''Puerta de Nanna''; la Kagal Uruk (núm. 14), ''Puerta de Uruk'' y la Kagal Igiburishe (núm. 15), ''Puerta frente a Ur''. Los nombres de estas dos puertas han revelado la orientación del plano: en efecto Uruk y Ur se encontraban ambas al Sudeste de Nippur.

Una sola puerta se abre en la muralla Noroeste: la Kagal Nergal (núm. 16), un dios que aparece en el inframundo.

Finalmente, y paralelamente a la muralla Noroeste (núm. 17) y a la muralla Sudeste (núm. 18), se extienden dos fosos designados ambos con una palabra accadia y no sumeria: Hiritum (''foso'').

Probablemente la unidad de medida para la realización de este plano es el *gar* sumerio, aunque esta expresión no está indicada en ninguna parte del plano. El *gar* equivalía a 12 ''codos'', o sea, a unos 6 metros. El Anniginna (núm.4) medía 30 *gars* de anchura, es decir, unos 180 metros. Si el canal central tenía una anchura de 4 *gars*, es decir, de 24 metros, resulta que esta cifra corresponde a la anchura actual del Shatt-en-Nil. La distancia que separa la Kagal Musukkatim (núm. 10) de la Kagal Mah (núm. 11) está calculada en 16 *gars*, o sea, 96 metros aproximadamente, y la que separa la Kagal Mah (núm. 11) de la

Kagal Gula (núm. 12), que es, aproximadamente, el triple de la anterior, está correctamente indicada como de 47 *gars*, o sea, unos 282 metros.

El mismo profano puede leer y comprobar estas medidas con toda facilidad en la página donde hemos reproducido el plano. Le bastará recordar que un “clavo” vertical indica 60 ó 1 y que una cuña indica 10. Hay dos medidas que no corresponden a esta escala, y son la de 7 y 1/2¹⁴¹ inscrita en el plano en el ángulo inferior del Parque (núm.5) y la de “24 y 1/2” de la tercera sección de la muralla Noroeste. En este último caso no sería imposible que el escriba se hubiese olvidado de inscribir un trazo en forma de cuña al principio y que la cifra fuera, en realidad, de 34 y 1/2, cosa que la colocaría dentro de la escala.

2.5.2. Primeras áreas de excavación

Los primeros materiales arqueológicos encontrados (aunque algunos ya datan de en torno al 5000 a.C.) pertenecen al Período Ubaid y Uruk, época de ocupación primigenia de la ciudad¹⁴² y que entrarían a formar parte de lo que luego se denominaría como “Área Sagrada”.

Dada la importancia del templo principal de la ciudad, el Ekur, templo del dios Enlil , podemos suponer que fue a partir de esta parte desde donde se empezó a desarrollar la ciudad. Además, a partir de las excavaciones de otro templo, el de la diosa Inanna, podemos analizar con más claridad los materiales del Período Ubaid y Uruk (desde 3400 a. C. en adelante) época de gran urbanización y extensión urbana. Estos descubrimientos conformaron lo que los arqueólogos denominaron como Área WA¹⁴³.

¹⁴¹ El 1/2 está expresado, en realidad, por la cifra “30”. En la numeración “sexagesimal” de los sumerios, como que la base era 60, el número 30 representaba la “mitad”, igual que, entre nosotros, el 50 representa la mitad con respecto a 100. Por ejemplo, así como nosotros escribimos 7,50 y 24,50, los sumerios escribían 7, 30 y 24,30

¹⁴² D. E. Mc Cown y R.C. Haines *Nippur I: Temple*, pp. 156-157

¹⁴³ P. Hansen “The Pottery Sequence at Nippur from Middle Uruk to the End of the Old Babylonian Period (3400-1600 a.C.)”, en R. W. Ehrich (ed) *Chronologies in Old World Archaeology*, Chicago, 1965, pp. 201-208

Durante el Período Arcáico y Akkadio la ciudad creció enormemente. Los arqueólogos de la Pennsylvania University desde los inicios del siglo XX, lograron despejar las plataformas y terrazas del recinto sagrado , que denominaron como Área EA, o “Área Sagrada”¹⁴⁴.

En 1987 los arqueólogos del Oriental Institute de la Chicago University confirmaron estas consideraciones que ya constataron los descubridores de la Pennsylvania University¹⁴⁵.

Los investigadores y arqueólogos del Área EA llegaron, además, a la conclusión que - por evidencias del Dinástico Arcáico – existía un canal que atravesaba la ciudad. Este canal correspondía a una ramificación fluvial del Éufrates, corroborando la información de Fisher que, a principios del siglo XX, pudo llegar a una primera aproximación acerca de esta vía de agua¹⁴⁶

El alcance de estos estudios hizo que desde la década de los '80 del siglo XX los hombres de la expedición arqueológica del Oriental Institute of Chicago hayan emprendido trabajos geomorfológicos para estudiar el impacto del agua y sus cursos en diversas áreas de Nippur.

Hemos tratado acerca de los descubrimientos y conclusiones a las que se llegaron tras la individualización de las Áreas WA y EA.

Como hemos podido comprobar se sacó a la luz un enorme material arqueológico que abarcó áreas extensas y fundamentales para el estudio de la ciudad. La mayor parte de los esfuerzos invertidos durante la década de los '80 serían aprovechados, con modernas técnicas científicas en la década siguiente.

¹⁴⁴ S. Fisher *Excavations at Nippur*, Philadelphia, 1905, pág. 11, 49

¹⁴⁵ Publicadas por Mc Guire Gibson “Patterns of occupation at Nippur” (1992) *Nippur at*, pp. 114-121

¹⁴⁶ *Excavations at...op cit* pág. 28



Paisaje de las excavaciones de Nippur

A partir de la década de los '90 se excavó en lo que hoy denominaríamos como "tercer espacio de ocupación" y del que contamos con materiales del Dinástico Arcáico: el Área WB. J.A. Franke concluyó que se extendía, desde este período, por la parte SO de la ciudad¹⁴⁷. En estas últimas campañas (Área WB) se sacaron a la luz materiales del período Isin-Larsa y Babilónico antiguo, así como restos de construcciones y un posible muro que se extendía por toda la zona Oeste de la ciudad¹⁴⁸. Este último descubrimiento confirmó lo que Fisher, tiempo atrás, y la Pennsylvania University constataron: una estructura de ladrillos de 600 pies de larga que cubría exactamente esa parte Oeste de Nippur¹⁴⁹. Parte de este muro pudo haber sido construido e incluso terminado durante el período Ur III pero, dada la complejidad y la extensión de esta zona, los arqueólogos del Oriental Institute la denominaron como Área WC-1¹⁵⁰. Fisher estudió las fases en las que pudieron haberse construido las formaciones de ladrillo de esta zona¹⁵¹. E incluso, y dada la complejidad de estas construcciones, aventuró que estas estructuras se alargan en el tiempo hasta el Período Parto¹⁵².

Hasta ahora hemos analizado, de acuerdo a los trabajos de excavación antiguos y modernos, las principales Areas en las que se divide la ciudad. En el siguiente apartado nos detendremos en una zona concreta: la "Colina de las Tablillas".

¹⁴⁷ Comunicación personal

¹⁴⁸ Mc Guire Gibson "Patterns of..." *loc cit* pp. 114-121

¹⁴⁹ S. Fisher *Excavations at...* *op cit* pág. 49

¹⁵⁰ Mc Guire Gibson "Patterns of..." *loc cit* pp. 114-121

¹⁵¹ *Excavations at...* *op cit* pp. 49-56

¹⁵² *Ibid* pp. 54-55

2.5.3. La Colina de las Tablillas y los escribas de Nippur

Otro nuevo punto de interés para la arqueología antigua y moderna, fue la denominada “Colina de las Tablillas”, que no fue ocupada y habitada posiblemente hasta el Dinástico Arcáico y época akkadia, de hecho, los excavadores que investigaron en esta zona a partir de la década de los ‘60 del siglo XX sacaron a la luz materiales de estos dos períodos, aunque hoy día queda un depósito de material no excavado ni datado¹⁵³.

En un futuro quizás no muy lejano, y gracias a las técnicas de datación estratigráfica, es posible que se resuelvan muchas dudas acerca de esta enigmática zona, al menos en lo que se refiere al Dinástico Arcáico.

Para analizar concienzudamente la problemática que encierra esta colina nos referiremos, en primer lugar, a un dato histórico específico: el momento de mayor desarrollo en lo que se refiere a la actividad de los escribas de Nippur.

Muchas de las tablillas literarias se hallaron en casas del, así denominado, “Barrio de los Escribas” y datan del período Babilónico antiguo¹⁵⁴. Otras áreas urbanas relacionadas con las tablillas (definidas como TA y TB en el registro arqueológico) están bien documentadas durante un período que cubre unos 200 años (aproximadamente de 1923 a 1739 a.C.) e incluye la turbulenta época de finales del período Ur III hasta principios del Babilónico antiguo, concluyendo con una catástrofe que provocó el abandono momentáneo de la ciudad, según tesis de Stone¹⁵⁵. En otra dirección Mc Guire Gibson argumenta que en este último período las dunas -debido al abandono de los servicios básicos de Nippur- invadieron la urbe y posiblemente sólo el personal templario permaneció en el Ekur para realizar los servicios mínimos¹⁵⁶. Esto lleva a la conclusión de Mc Guire Gibson acerca de una continuidad, al menos en lo que al Ekur se refiere y siempre en una situación de crisis económica y política, en la ocupación del centro templario principal. Así, la población aumenta, decrece o incluso roza la extinción, pero la

¹⁵³ E. Mc Cown y R. C. Haines *Nippur I: Temple...op cit* pp. 156-157

¹⁵⁴ G. Leick *Mesopotamia. La invención de la ciudad*, Barcelona, 2002, pág. 202

¹⁵⁵ *Nippur Neighborhood...op cit*

¹⁵⁶ “Patterns of...” pág. 44

ciudad, con su apuntalado baluarte de estratos de construcción ,persiste sin perder ni su posición como ciudad ni su santidad. Esta situación era consecuencia de creer que el *genius loci* , el dios de la ciudad, podía ausentarse de vez en cuando, pero fundamentalmente seguía atado al lugar; entonces una nueva estabilidad política - o un cambio climático positivo – indicaban, según Tinney¹⁵⁷, el retorno del dios y la restauración y nueva habilitación de los templos. Es posible que durante este período de crisis solo entidades sagradas como templos o servicios adscritos a los templos siguieran funcionando. De ahí la importancia sagrada y religiosa de Nippur en la idiosincrasia de las poblaciones mesopotámicas.

Por lo que se refiere al período de mayor desarrollo, como hemos apuntado anteriormente, de Nippur y de la actividad de los escribas nippurienses ofrecemos algunos datos significativos que ilustran su complejo mundo intelectual.

En primer lugar los planos de las viviendas de estos reflejan una distribución que sigue siendo común en Oriente Próximo: una única entrada conduce a un gran patio rodeado de varias estancias y almacenes; los aposentos privados se encuentran detrás o a ambos lados de la sala de recepción. En las casas más grandes era posible separar los espacios privados de los públicos mediante uno o más patios adicionales, que también contaban con cuartos de baño, cocinas y escaleras. La subdivisión de grandes unidades en otras de menor tamaño ilustra los tiempos difíciles por los que la ciudad pasó.

Las escuelas que se ocupaban de la instrucción de los escribas eran las *e-dub-ba* (“casas de las tablillas”), que florecieron hasta el reinado de Samsu-iluna, el sucesor de Hammurabi, cuando una crisis azotó la ciudad y los escribas fueron los primeros en abandonar Nippur¹⁵⁸.

Las escuelas de escribas, especialmente bien documentadas durante el período Babilónico antiguo en Nippur, también se conocen en otras ciudades del ámbito de la baja Mesopotamia, como Isin o Larsa, según estudios de Sjöberg¹⁵⁹. Toda la formación de los

¹⁵⁷ Para esta cuestión ver la obra de este autor *The Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Isme-Dagan of Isin (1953-1935 a.C.)* Philadelphia, 1996

¹⁵⁸ “Patterns of...” *loc cit* pág. 127

¹⁵⁹ “The Old Babylonian Eduba” en S. T. Lieberman (comp.) *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his Seventieth Birthday, June 7, 1974*, Chicago, 1975, pp. 159-180

escribas, a partir del III milenio a. C., se basaba en una competencia bilingüe, como muestran algunos pasajes en los, a menudo humorísticos, “textos de Edubba”; por ejemplo, cuando un estudiante denigra las habilidades de uno de sus colegas:

*Es un sordo estúpido para el arte del escriba, un mudo idiota para el sumerio*¹⁶⁰

La formación de los escribas procedía por etapas. Al principio el alumno aprendía las técnicas básicas de moldear y sostener la tablilla y el estilete¹⁶¹. A continuación se estudiaba el silabario¹⁶² para aprender el equivalente del abecedario, la secuencia estándar de valores de signos y su pronunciación.

De aquí se pasaba a las listas de vocabulario que, por lo general, empezaban con listados de dioses. Así afirma un alumno, entusiasta, en un diálogo:

*He escrito (en una tablilla) desde los distintos nombres de Inanna hasta (los nombres) de animales que viven en la estepa (y los nombres de diferentes) artesanos*¹⁶³.

Numerosas tablillas escolares, fáciles de reconocer por su forma redondeada, diseñada para encajar sin dificultad en la palma de la mano, contienen pasajes de los léxicos estándar.

Es probable que no todos los estudiantes fuesen expertos en todos los temas y que seleccionasen los “cursos” más adecuados para la profesión elegida. Los que aspiraban al mayor grado posible de formación invertían muchos años en adquirir la posición de erudito superior y entonces podían transmitir sus conocimientos, de hecho, en Mesopotamia había varios establecimientos para la formación de escribas y, en ocasiones, se ha conservado el nombre de la persona que los dirigía¹⁶⁴. Sin embargo, como escribió un

¹⁶⁰ Estos son textos en sumerio, en forma de diálogo, ambientados en el *e-dub-ba*. Para la recopilación, traducción y análisis de estos textos vease S.N. Kramer *The Sumerians: Their History, Culture and Character*, Chicago, 1963, pp. 229-248 para algunos ejemplos

¹⁶¹ Se educaba principalmente a muchachos, aunque también existían mujeres escribas; por lo general estas estaban empleadas en instituciones especializadas como el *Gipar*. Para esta cuestión vease H. Waetzoldt “Die Situation der Frauen und Kinder anhand ihrer Einkommensverhältnisse zur Zeit der III Dynastie von Ur”, *Archiv für Orientforschung*, 15, 1988, pp. 30-44

¹⁶² M. Cig y H. Kizilyay *Zwei altbabylonischer Schulbücher aus Nippur*, Ankara, 1959

¹⁶³ A. W. Sjöberg “The Old...” *loc cit* pp. 159-180

¹⁶⁴ Como el establecimiento de *Igmil-Sin*, en Ur. Aquí se encontraron cerca de 2000 tablillas en su casa de la “calle

atento estudiante en una carta, *la Edubba de Nippur es única*¹⁶⁵.

Por tanto, y de acuerdo a las excavaciones nippurienses, no dejaremos de olvidar la importancia y la relevancia social que adquiriría el escriba en esta ciudad. Este oficio, de acuerdo al análisis que hemos realizado, tenía una consideración muy relevante en cuanto sujeto con conocimientos avanzados en todos los campos del saber y rango social elevado.

2.5.4. El Templo

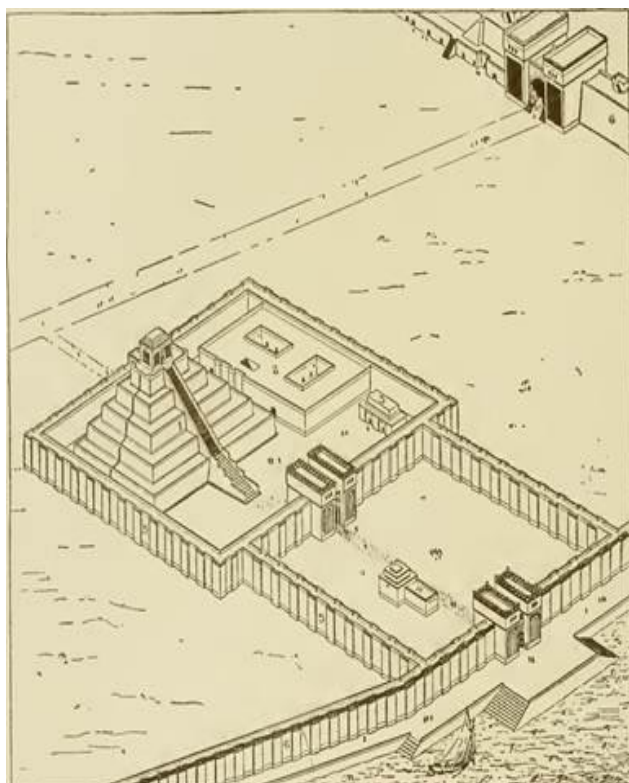
Las excavaciones arqueológicas del Área Sagrada de Nippur han sacado a la luz muchos datos acerca de los recintos templarios. Esta problemática la analizaremos en este apartado.

Los templos eran multifuncionales de acuerdo a las diversas estancias que se han podido analizar en las excavaciones arqueológicas. Goodwick y Westenholz llegaron a la conclusión que el numeroso personal del Templo incluía también a cantantes, exorcistas y adivinos, así como muchos otros especialistas del culto¹⁶⁶, por, evidentemente, esta multitud de estancias dedicadas a actividades variadas.

Ancha'', n.1. Este lugar fue estudiado por L. Woolley en la década de los años '30 del siglo XX.

¹⁶⁵ Texto traducido y reproducido por A. Sjöberg en ''The Old...'' *loc cit* pág. 176

¹⁶⁶ ''The Clergy of Nippur'' en *Nippur at...op cit* pp. 297-310



No es fácil discernir las funciones particulares y la posición de los funcionarios del templo a partir de sus títulos. Había variaciones de significado según la divinidad y las modificaciones sufridas a lo largo de la historia no se reflejan en la conservadora nomenclatura de los títulos, existiendo una superposición considerable entre las tareas relacionadas con el culto y los trabajos de carácter más laico. De este modo en Nippur los títulos religiosos estaban relacionados con el estado político de la ciudad, que, al menos durante el período Ur III, parecía estar formado por un colectivo heterogéneo: la asamblea de ciudadanos de Nippur, el gobernador (*ensi*) de la ciudad y los sumos sacerdotes de los templos de Enlil y Ninurta¹⁶⁷.

A pesar de la existencia de numerosas instituciones religiosas, hasta ahora solo se ha descubierto el archivo de un pequeño templo en Nippur. Abarca los períodos de Isin-Larsa y principios del Babilónico antiguo (en concreto desde el año 1 de Lipit-Enlil de Isin del año 28 de Rim-Sin e Larsa, aproximadamente de 1934 a 1794 a.C.)¹⁶⁸. El archivo reviste

¹⁶⁷ G. Leick *Mesopotamia. La invención*, pág. 201

¹⁶⁸ J. F. Robertson " The Temple Economy of Old Babylonian Nippur: the Evidence for Centralized Management" en *Nippur at...op cit* pp. 177- 189

gran interés porque en las tablillas se utiliza una forma de contabilidad que ilustra las entradas y salidas de ofrendas y raciones. El dorso incluye la anotación *sadu* y una lista de divinidades, santuarios y objetos de culto que recibirían las ofrendas *sadu* (*sattukku* en akkadio); el reverso muestra el encabezamiento “gastos” y lista cantidades específicas de alimentos para individuos que se citan por su nombre o profesión, por lo general en un orden coherente. En el siguiente capítulo analizaremos detenidamente el sistema de raciones del Templo a la población. Valga este dato que acabamos de apuntar para ilustrar una primera visión de la complejidad de los templos de Nippur como “agencia central” redistributiva. Podemos aventurar que el establecimiento de varios templos principales (Ekur de Enlil, templo de Ninurta, etc.), aunque no siempre fueron igualmente prósperos e influyentes, justifica el numeroso personal con que contaban estos, así como la concentración inusualmente elevada de personas letradas, como los escribas.

A pesar de su mayor dimensión y complejidad, la gran “agencia central” (el Templo) está concebida con arreglo al modelo de las pequeñas unidades productivas de tamaño familiar. El Templo era, sencillamente, la “Casa del dios” (en sumerio *e*+nombre divino) y el Palacio era la “Casa grande” (*e-gal*). Dada la complejidad de los lugares de habitación en el Templo dentro de esta “agencia central” están las habitaciones del patrón (el sumo sacerdote del dios o de los dioses), las habitaciones de los siervos (los gestores y los dependientes de distinto rango y grado social), los almacenes de materiales y comida y los talleres y lugares de trabajo, como un inmenso *oikos* , doméstico y corriente, pero a mayor escala. La presencia de mano de obra esclava reproduce un tipo de relación que ya existe, presumiblemente, a pequeña escala en el ámbito familiar. Este modelo aquí analizado, en gran medida ideológico, fue reconocido por los primeros especialistas que estudiaron los textos administrativos sumerios (a principios del siglo XX) e interpretado en términos totalizadores¹⁶⁹. Es, de hecho, el modelo de la ciudad-templo.

Pero los cálculos que llevaron a esta visión totalizadora eran proyecciones muy discutibles a partir de una documentación que no solo era muy inadecuada sino, sobre

¹⁶⁹ El modelo de ciudad-templo, como el aquí descrito, se remonta a A. Schneider *Die Sumerische Tempelstadt* , Essen, 1920 y A. Deimel *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und Seiner Vorganger*, Roma, 1931

todo, muy parcial, dado que se trataba de archivos de los templos y, como es sabido, las pequeñas explotaciones familiares no necesitan archivos y, por lo tanto, no nos han transmitido datos de una entidad similar.

Para la corrección de este análisis generalista se revisaron los datos cuantitativos y se trazó un panorama en el que las comunidades aldeanas y las familias ampliadas tenían un papel y una entidad relevantes¹⁷⁰.

Hoy se considera que toda la teoría de la ciudad-templo carece de fundamento, si acaso se desarrolló al final de la III Dinastía de Ur. Esta hipótesis que niega la supremacía del Templo como ente urbano económico director empezó a desarrollarse en la década de los '60 del siglo XX¹⁷¹ y, de modo pleno, en la década de los '80¹⁷².

En los últimos años, de acuerdo a M. Liverani¹⁷³, se puede afirmar que, dado el papel preponderante del Templo en todos los ámbitos de la vida urbana, la ciudad sumeria arcaica (en nuestro caso, Nippur) era una ciudad-templo quizás no desde el punto de vista arquitectónico y morfológico¹⁷⁴ sino en el sentido que el Templo ejercía una influencia decisiva tanto sobre el conjunto de la estructura productiva como sobre la toma de decisiones. Incluso con este sistema existe un desequilibrio económico que ahora analizaremos.

Como veremos en el siguiente capítulo, (cuando tratemos la Economía-Templo nippuriense), el sistema de raciones, aunque abarcaba a toda la población, no era del todo igualitario. Si, propio de una *Democracia primitiva* es el mantenimiento de vínculos, relaciones y valores aristocráticos y tradicionales, veremos que tal sistema carece del equilibrio social, económico y productivo necesario para que podamos denominarlo como *Democracia antigua equitativa*. En otras palabras, y como afirma Liverani al tratar acerca del

¹⁷⁰ Para esta corrección vease J. M. Diakonoff "The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd. Millenium B.C." *Oikumene* , 3, 1982, pp. 7-100

¹⁷¹ I. J. Gelb "On the Alleged Temple and State Economies in Ancient Mesopotamia" *Studi in onore di E. Volterra* , VI, Milán, 1969, pp. 137-154

¹⁷² B. Foster "A New Look at the Sumerian Temple-State" *Journal of the Economic and Social History of Orient* , 24, 1981, pp. 225-241

¹⁷³ *Uruk, la primera ciudad* , Barcelona, 2006, pág. 88

¹⁷⁴ Obsérvese, por ejemplo, el caso de ciudades del Mediterráneo antiguo como Cnossos, un conjunto palacial en el que todo el núcleo urbano es parte del templo-palacio. A partir de esta "agencia central" (el templo-palacio) se organiza todo el resto de las estructuras arquitectónicas (casas, almacenes, estancias, calles, edificios administrativos) que conforman el Estado de Cnossos y que abarcan un área considerable

sistema económico de la ciudad arcáica sumeria¹⁷⁵, el núcleo de la “población libre” hace aportaciones al Templo sin recibir nada a cambio pero sí hay una parte de las riquezas destinadas a la población dependiente. Lógicamente, y aunque parezca paradójico, es la población dependiente, y no la población libre, la que recibe algo a cambio. Es un sistema, por tanto, desequilibrado y sujeto al mantenimiento de una estructura social que necesita, continuamente, de mano de obra posteriormente recompensada en especie. Dicho sistema lo analizaremos en el siguiente capítulo.

En Nippur - una vez analizadas las “funciones” del Templo – en la década de los ‘90 se adelantó sobremanera en el Área WA. Se realizaron progresos, sobre todo en el Área Sagrada y en los muros de época kassita.

Gracias a los nuevos descubrimientos de este período fructífero en hallazgos (sobre todo artefactos encontrados en WA) se pudo saber con más certeza acerca de las dedicaciones ofrecidas a los templos. Las ofrendas incluían figuritas de orantes o, un elemento muy particular, una figurita del dios Gula, divinidad sumeria de la medicina¹⁷⁶.

Anteriormente Muhammad Alí Mustafá, un estudioso y arqueólogo iraquí, excavó hacia 1947 en un yacimiento cercano a Dur Kurigalzu y encontró decenas de figuritas similares a esta¹⁷⁷.

Podemos aventurar, gracias a estas dos similitudes, que el culto a una divinidad de la medicina era tema importante en el imaginario religioso de estas poblaciones, por ello, las dedicaciones a un dios menor, como Gula, fue de vital importancia. De este modo Gula ocuparía un puesto importante junto a divinidades supremas como Inanna, Enlil o Nnurta.

¹⁷⁵ *Ibid.* pág. 90

¹⁷⁶ Mc. Guire Gibson “Nippur, sacred city of Enlil”[oi.chicago.edu/research/projects/nip/nsc.html] 1993

¹⁷⁷ “Kassite Figurines: A New Group discovered near Aqar Quf”, *Sumer*, 3, 1947, pp. 19-23

2.6. LA TRÍADA ENLIL, INANNA Y NINURTA Y SUS TEMPLOS

La tríada Inanna, Enlil, Ninurta, como veremos, serían las deidades supremas veneradas en Nippur. La importancia de una divinidad femenina (Inanna) y el lugar asociado a ella, (su templo en Nippur) cobró importancia de acuerdo a factores múltiples (visicitudes históricas, moral, cambios en la religiosidad). La inversión de Nippur en templos y su política de neutralidad aseguró la especial posición de la ciudad durante la mayor parte de los períodos históricos. Cuando las reformas de Shulgi (rey de la III Dinastía de Ur) afectaron a la mayoría de los santuarios, convirtiéndolos en lugares de producción sometidos al gobierno central, el templo de Inanna en Nippur disfrutó de una relativa independencia y autonomía, como muestran archivos traducidos y publicados en la década de los '70¹⁷⁸. Diosa-Madre, fuente de vida, ente poderoso y totalizador serán los atributos que resaltarán en la figura de la diosa de Nippur.

En este apartado analizaremos dos figuras divinas de especial importancia en Nippur: Enlil, dios masculino supremo de la ciudad (y su templo, "la montaña" o el Ekur), y Ninurta. Para la figura de Inanna, hemos reservado el capítulo 4 de este trabajo. En dicho capítulo, partiendo de un recorrido mitológico desde sus orígenes más remotos, trataremos acerca de la significación de esta diosa en el universo e idiosincrasia de los nippurienses.

2.6.1 Enlil

Hemos visto que, hasta ahora, los arqueólogos hallaron restos de instalaciones monumentales bajo el santuario del período Protodinástico, constatando que, durante este

¹⁷⁸ I. Bernhardt y S.N. Kramer "Die Tempel und Götterschreine von Nippur", *Orientalia*, 44, 1975, pp. 96-102

período, existieron varios templos en Nippur.

Nosotros añadiremos que es posible que en esta área geográfica bastante poblada (Nippur y sus inmediaciones), la ciudad funcionase como zona neutral para diversos grupos de población que, no solo hablaban lenguas distintas, sino que, además, practicaban diferentes modos de vida (campesinos, recolectores, pescadores, ganaderos). Al traer aquí a sus dioses podían sentir que aseguraban la representación de sus intereses.¹⁷⁹ Este hecho explicaría tanto la proliferación de divinidades en Nippur como la longevidad de su reputación como lugar de sentencias y decisiones religiosas. En este sentido un extenso poema sumerio describe como el dios-luna Nanna Suen viajó a Nippur en busca de la bendición de Enlil¹⁸⁰

Enlil, uno de los dioses supremos de la ciudad, presenta todas las características de un dios del clima. Su hogar favorito es, invariablemente, la montaña, según estudios de Leick¹⁸¹.

Los epítetos de Enlil son *kur.gal* (''gran montaña'') y *lugal.a.ma.ru* (''rey de la tormenta'') y su templo, cabe recordarlo, es el *e-kur* (''la casa es una montaña'')¹⁸².

La relación de Enlil con la humanidad es siempre problemática: se enfurece y da rienda suelta a sus impulsos destructivos con facilidad cómo, al distraerse por el ruido generado por los hermanos, decide de inmediato barrerlos de la faz de la tierra¹⁸³.

Por el contrario, su paso de dios septentrional del clima a ''padre de los dioses'' panmesopotámico se explica en varias narraciones como en *Enlil y Ninlil*¹⁸⁴ donde trata acerca de los pecados de Enlil con la joven núbil Ninlil, su expulsión de Nippur y su posterior aceptación en la asamblea de los dioses.

Nippur, una vez más, se enorgullece de sus modelos de moral y cultura. El modo en que

¹⁷⁹ G. Leick *Mesopotamia. La invención*, pág. 193

¹⁸⁰ P. Steinkeller ''On rulers, Priest and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship'', en K. Watanabe *Priest and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg, 1999, pp. 124-127; y de forma general R. L. Zettler *The Ur III: Inanna Temple at Nippur*, Berlin, 1992

¹⁸¹ ''The Erotication of Landscape in Mesopotamian Literature'' (Padua, 1999), en L. Milano, S. Martino, F.M. Fales y G.B. Lanfranchi (comps.) *Landscapes: Territories. Frontiers and Horizons in the Ancient Near East*, documento presentado al 44 Reencontre Assyriologique Internationale, Venecia, 1997, pp. 79-82

¹⁸² G. Leick *Mesopotamia. La invención...op cit* pág. 193

¹⁸³ Para un estudio de estos mitos mesopotámicos donde se tratan cuestiones de la vida de dioses como Enlil ver S. Dalley *Myths from Mesopotamia*, Oxford, 1989

¹⁸⁴ Para esta narración ver el texto traducido y comentado por H. Bahrens *Enlil y Ninlil*, Roma, 1978

Enlil es aceptado en el círculo de los dioses de la ciudad y su ambiguo papel en los mitos del Diluvio indican cierta ambivalencia respecto al dios que quizás traicione una crítica velada a la cercanía de este a la realeza, a la vez arma de doble filo para el sacerdocio, según Leick¹⁸⁵.

Prosiguiendo con las historias míticas de Enlil diremos que Enki/Ea, dios mesopotámico de las aguas, advierte sábiamente que los dioses dependen de la humanidad y encuentra el modo de frustrar los destructivos planes de Enlil. La tradicional asociación de los dioses del clima con la fertilidad también se modificó en los mitos mesopotámicos. El principal símbolo del agua era el *Apsu* subterráneo y Enki representaba los poderes fertilizadores del agua así, varios textos literarios alaban el falo de Enki como fuente masculina del "agua" de la vida y sus escarceos en los pantanos simbolizan las poderosas connotaciones de la humedad y la fertilidad, que en la escritura sumeria forman las metáforas del goce erótico¹⁸⁶.

El recurso a Enki que hemos indicado aquí sirve como contraposición a los valores que representa Enlil. Enki/Ea es un dios fértil, generador de energía y cosechas.

Enlil, en cambio, es un dios iracundo de los vientos y las tempestades, valores contrarios a los que representa el dios de las aguas. A pesar de estos contrastes Enlil es patrón de uno de los principales templos de Nippur. Podemos aventurar que, con el desarrollo de la vida urbana, acumuló poder, adquiriendo funciones múltiples. Es, como Inanna, un dios totalizador e, incluso, mediador entre los dioses primigenios y supremos y los habitantes de Nippur, siempre sujetos a las "decisiones" irrefutables divinas.

2.6.2 Ninurta

Otra de las divinidades (y lugar dedicado a esta divinidad en particular en Nippur) es Ninurta.

¹⁸⁵ *Mesopotamia. La invención...op cit* pág. 195

¹⁸⁶ Según estudios de Leick en "The Erotication..." *loc cit* pág 80 y P. Michalovski "The Unbearable..." *loc cit* pág. 243

En la zona WA se encontraron lugares dedicados a esta divinidad de suma importancia en Nippur, según estudios de B. Hrouda en la década de los '80¹⁸⁷.

A. Westenholz, en 1987¹⁸⁸, determinó que el templo de Ninurta, dentro de WA, estaba localizado, de acuerdo a las dedicatorias y las tablillas encontradas, en la zona Oeste de la ciudad.

A partir de los años 1990-1991, con un parón debido a la Guerra del Golfo Pérsico, se intentó saber más acerca de divinidades asociadas a Ninurta, como Gula, para verificar la importancia que tenía en el imaginario religioso de los habitantes de Nippur.

Si ya H. Frankfort aventuró en 1946, de acuerdo a una interpretación de los mitos mesopotámicos¹⁸⁹, que divinidades como Gula representaron una parte vital en las grandes teogonías mitológicas de los mesopotámicos, las modernas excavaciones y reinterpretaciones de los mitos nippurienses colocaron a Gula y Ninurta, finalmente, en una posición de privilegio.

El templo de Ninurta, el Eshumesha, era uno de los mayores de Nippur (junto al Ekur de Enlil).

A Ninurta se le conocía como el "primogénito" de Enlil y era un dios agrícola y de la lluvia, dos funciones, en cierto modo, contradictorias para una divinidad mesopotámica.

Conservamos un texto que trata acerca de las distintas tareas asociadas al cultivo de la cebada titulado *Instrucciones de Ninurta*, además de un himno sumerio en el que aparece Ninurta como *el agricultor de Enlil, cuyo semen, creador de vida, llena los canales y permite el crecimiento de la cebada*¹⁹⁰.

Una composición particularmente reveladora, conocida como *El retorno de Ninurta a Nippur*¹⁹¹ fue escrita en el período Babilónico antiguo y después copiada en numerosas ocasiones. La mayor parte del extenso texto lo ocupa un largo himno de alabanza pronunciado por el propio Ninurta. El contexto narrativo trata de su regreso tras luchar en

¹⁸⁷ "Isin-Isan Bahriyat", 11, Munich, 1981, pág. 200

¹⁸⁸ "Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Enlilemaba Texts, and the Onion Archive", *Castern Niebuhr Institute of Ancient Near Eastern Studies Publications*, 3, Copenhague, 1987, pp. 97-98

¹⁸⁹ *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay of Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, 1946

¹⁹⁰ Como ha explicado, tras la revisión de estos textos, A.W. Sjöberg "Hymns to Ninurta with Prayers for Susin and Bursin of Isin", en *Kramer Anniversary Volume*, Neukirchen-Vluyn, 1976, pp. 411-426

¹⁹¹ Traducida y comentada por J.S. Cooper *The Return of Ninurta to Nippur*, Roma, 1978

el *kur*, un término resumido que denominaba las problemáticas regiones montañosas del Norte y el Este de los llanos mesopotámicos. Ninurta, que ha vencido a las hordas del *kur*, conduce su carro, cargado con trofeos de guerra, de vuelta a Nippur. Vestido con todos sus atributos bélicos y rodeado por sus capitanes, se dirige al Ekur para hablar con su padre, Enlil. A partir de aquí comienza un proceso de autoglorificación y potencia regeneradora. También cuenta con su joven esposa, Ninnibru, para regresar y quedarse en su templo, el Eshumesha.

Como vemos, este mito es un canto a la juventud: el dios más joven, Ninurta, habla de su fuerza y vigor juvenil al dios más veterano, Enlil. Pero, en realidad, nada sucede. Ninurta ha exhibido sus trofeos y es admirado por la asamblea de los dioses. Regresa a su templo nippuriense con su consorte. Pero lo que podemos observar, de acuerdo al poema, son elementos importantes, quizás ocultos a los ojos de un estudioso, presentes aquí: la vuelta de un dios poderoso a su ciudad, Nippur, explica la inquietud por lo extraño, por lo foráneo, es decir, el peligro siempre presente, de "lo que viene de fuera", vease un dios como Ninurta, vease "contaminaciones" extranjeras que pueden desestabilizar la calma sagrada de una ciudad santa. Este peligro exterior lo representan las poblaciones del *kur*, de los pueblos de las montañas.

Una vez más observamos el intento de preservar la santidad de la ciudad, el recelo de los habitantes de esta ciudad por conservar intactas las tradiciones. Y, una vez más, el Área Sagrada de Nippur es el terreno de la santidad y las tradiciones religiosas, el núcleo que debe permanecer puro. Las excavaciones del siglo XX, por tanto, han permitido sacar a la luz no solo el componente físico y arquitectónico de las estructuras aquí presentes sino el moral y cosmológico, es decir el descubrimiento de toda una idiosincrasia divina de una ciudad garante de las más antiguas, sagradas e intocables tradiciones del pensamiento religioso mesopotámico.

CAPÍTULO III: HISTORIA DE NIPPUR

3.1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo analizaremos la Historia de Nippur desde una perspectiva generalista (ateniéndonos a referencias históricas, llamémosle así, de carácter “internacional”, es decir, de acuerdo al contexto histórico de la Historia Antigua de los pueblos del Próximo Oriente) y particularista (deteniéndonos en diferentes aspectos esenciales de la ciudad pero necesarios para comprender su evolución interna).

El apartado 3.2 (NIPPUR: LOS PRIMEROS TIEMPOS) está dividido en dos subapartados: 3.2.1: “Orígenes”, donde trataremos de definir los orígenes de la ciudad, junto con referencias a otros ámbitos norteos y 3.2.2: “El período Protoliterario”, en donde, basándonos en las teorías modernas acerca de la aparición del Estado en el País de los Dos Ríos, nos ocuparemos de encuadrar y sintetizar la estructura estatal de Nippur.

En el apartado 3.3 (NIPPUR AKKADIO) hemos creído necesario hacer referencia al primer gran fundador del primer imperio semítico: Sargón de Akkad. Desde esta óptica la problemática que abordaremos tendrá dos claros vectores contrapuestos: el Imperio “universal” akkadio y los particularismos de una ciudad como Nippur con su propia idiosincrasia religiosa y cultural.

Solo en época de la III Dinastía de Ur la ciudad alcanzará un grado de esplendor y majestuosidad religiosa que superará los límites de una ciudad-estado común. Esta temática la analizaremos en el apartado 3.4.: ESPLENDOR Y DECADENCIA BAJO UR III.

El apartado 3.5.: LAS ÚLTIMAS ÉPOCAS: ENTRE EL ESPLENDOR Y LA

DECADENCIA está subdividido, tras un breve análisis de los primeros tiempos de este controvertido período, en cuatro subapartados: 3.5.1: “Bases de la Economía redistributiva”, donde trataremos de dibujar un marco económico particular pero necesario para la supervivencia de una ciudad de estas características: el sistema de Economía-Templo, común también en otras ciudades de Mesopotamia. En el apartado 3.5.2 (“Funcionamiento de la “Economía redistributiva”) analizaremos detenidamente el funcionamiento interno del sistema redistributivo de raciones desde una agencia central, ya sea Templo o Palacio, a la población. El tercer subapartado: “La Economía-Templo nippuriense” es un estudio del funcionamiento particular de dicho sistema a partir de ejemplos clarificadores que nos pondrán en contacto con la realidad de una estructura perfectamente organizada, y al servicio de una élite dirigente, llamémosla templaria, administrativa o palacial. El último subapartado: 3.5.4.: “Caída y recuperación de la ciudad”, nos puede ser muy útil en el sentido de comprender los antagonismos sociales y políticos, el esplendor, las crisis y la increíble recuperación de la ciudad en sus últimos períodos en una etapa plagada de problemas internacionales de gran envergadura que, si no provocaron la desaparición de la estructura urbana, sí enriquecieron las bases de una urbe con milenios de Historia y tradiciones religiosas de máxima importancia para el universo sacro del habitante de Mesopotamia.

3.2 : NIPPUR: LOS PRIMEROS TIEMPOS

3.2.1 Orígenes

La importancia de la antigua Nippur queda reflejada, hoy día, en la gran ciudad moderna de Nuffar, localizada entre Baghdad y Basra, en el sur de Iraq, siendo una ciudad ocupada desde el período prehistórico de El-Ubaid (ca. 5000 a.C.) hasta ca. el 800 d.C., en la era islámica¹⁹².

Se desconoce la extensión del asentamiento Ubaid: aparentemente la zona que después ocuparía el Ekur, el templo del dios Enlil, ya era por aquel entonces, según Leick, un centro ceremonial o religioso¹⁹³, aunque, en fechas tan tempranas, no podemos todavía constatarlo con seguridad.

Hacia finales del IV milenio el montículo occidental de la ciudad también se encontraba ocupado, como muestra la cerámica del período Uruk o el material de Jemdt-Nasr¹⁹⁴.

Tenemos que partir de la consideración que, al principio, durante el IV milenio, y también a lo largo del III a. C., tenemos en el extremo meridional del país un conglomerado de ciudades-estado sumerias, regidas por reyes-sacerdotes, que tenían un centro religioso y sagrado común: el Ekur, como hemos indicado anteriormente, el santuario del supremo dios Enlil, según Noth¹⁹⁵.

Pero ese grupo de ciudades meridionales corresponden a una realidad anterior a lo que hoy denominaríamos como "ciudades sumerias". S.N. Kramer, de este modo, concluyó que muchos nombres de oficios, como "pescador", "granjero", "trabajador del metal" o "mercante" (lo que se conoce en lengua sumeria como *shudatak*, *engar*, *tibira* y *damgar*,

¹⁹² M. Gibson "Patterns of ..." en *Nippur at ...* pp. 35-54

¹⁹³ G. Leick *Mesopotamia. La invención*, pág. 182

¹⁹⁴ M. Gibson "Excavations at..." pág. 7

¹⁹⁵ *El mundo del Antiguo*, pág. 260

correspondientes a cada oficio) provienen de una etimología anterior a los sumerios, esto es, al pueblo protoeufrateo¹⁹⁶. Se les denomina “protoeufrateos”, “eufrateos” o “ubaidenses” (de la cultura de El Ubaid) y fundaron poblados y ciudades, a lo largo de las tierras del sur de Mesopotamia, de carácter agrario¹⁹⁷. Nippur, por tanto, estaría dentro de este proceso de primeras fundaciones de ciudades primitivas.

No debemos olvidar algunos centros urbanos del ámbito norteño que deben ser recordados para entender el proceso urbanizador.

Estudios relativos a las primeras comunidades urbanas en Mesopotamia ponen en relación las comunidades del Norte de la región y las del Sur, en cuanto a cultura material e identidades culturales, según estudios de B. Helwing¹⁹⁸, G.J. Stein¹⁹⁹ y M. Frangipane²⁰⁰ y técnicas y costumbres, según G.J. Stein²⁰¹, como, por ejemplo, el sistema redistributivo de raciones, el cual aparece ya reflejado en la escritura protocuneiforme, según estudios de P. Damerov²⁰².

En áreas de las montañas del Antitauro anatólico los arqueólogos han sacado a la luz y han desvelado las ruinas del antiguo núcleo de Arslantepe, en donde durante el Período VII (3800-3400 a.C.) se empezó a desarrollar un complejo sistema económico centralizado, sistema que más adelante analizaremos. Una primera señal de esta peculiar economía, durante este período, fue la producción masiva de objetos de cerámica (relacionados con el Templo productor) para el consumo de comida y de bebida²⁰³, actividad vinculada al sistema de raciones, el mismo sistema redistributivo existente durante períodos posteriores en ciudades como Uruk o Nippur.

¹⁹⁶ *The Sumerians. Their History*, pág. 41

¹⁹⁷ *Ibid* pág. 42

¹⁹⁸ “Cultural Interaction at Hasselk Hoyuk, Turkey. New Evidence from Pottery Analysis”, *Paleorient*, 25.1, 2000, pp. 91-99

¹⁹⁹ “Material Culture and Social Identity: the Evidence for a 4th Millennium BC Mesopotamian Uruk Colony at Hacinebi Turkey”, *Paleorient*, 25.1, 2000, pp. 11-22

²⁰⁰ “Non Uruk” Developments and Uruk linked Features on the Northern Borders of Greater Mesopotamia”, en *Artefacts of Complexity: Tracking the Uruk in the Near East*, J.N. Postgate, ed., *Iraq Archaeological Report* 5, 2002, pp.123-148

²⁰¹ *Rethinking World Systems: Disaporas, Colonies and Interaction in Uruk Mesopotamia*, Tucson, 1999

²⁰² “The Origins of Writing as a Problem of Historical Epistemology”, [<http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/p114.PDF>], Berlin, 1999

²⁰³ M. Frangipane y A. Palmieri “A Protourban Centre in the Late Uruk Period” *Origini* 12.1, 1983, pp. 287-454 y M. Frangipane “A 4th Millennium Temple/Palace Complex at Arslantepe-Malatya North-South Relations and the Formation of Early State Societies in the Northern Regions of Greater Mesopotamia”, *Paleorient* 23.1, 1997, pp. 45-73

Un primer elemento que nos pone en contacto con los flujos de reparto es lo que las campañas arqueológicas han sacado a la luz en los templos y que constató Frangipane en 2010²⁰⁴. Estos descubrimientos templarios incluyen lugares destinados al almacenaje, preparación de comidas, acumulación de cerámicas o huesos de animales. Reconstituyendo los análisis podemos admitir que se trata de lugares no solo de culto sino centros destinados a una economía centrada en los alimentos y destinada, en grandes cantidades y en flujo continuo, a la población.

Otro centro urbano a destacar es Tell Brak. Situado en el Norte está dentro de las vías comerciales, terrestres y fluviales, de los dos grandes ríos de Mesopotamia, el Tigris y el Éufrates.

Los estudios de Wilkinson, Oates *et al.*²⁰⁵, a partir de las excavaciones arqueológicas, vienen a demostrar que esta ciudad estaba en contacto directo con las ciudades de la baja Mesopotamia.

En dichas campañas se sacaron a la luz complejos edificios con depósitos que incluían objetos de obsidiana o diorita, junto a numerosas piezas de cerámica, quizás para ser transportado a las ciudades del Centro-Sur. Esta conexión permite pensar que existió un vínculo muy estrecho entre esta ciudad norteña, junto a otros núcleos como Arslantepe, y las tierras bajas de la vasta llanura mesopotámica.

Por la calidad de los objetos encontrados en Tell Brak, y de acuerdo a forma y decoración, podemos hablar incluso de una estratificación social muy marcada en la ciudad²⁰⁶, lo que indica un complejo sistema estatalizado donde unas élites dirigentes organizan las bases institucionales, políticas y económicas desde tiempos muy tempranos. En dichos objetos se han individuado símbolos de la realeza y el poder, como el león, o vasos rituales destinados a actividades religiosas, tal como han demostrado Emberling y Mc Donald²⁰⁷ y, años más tarde, Oates²⁰⁸.

²⁰⁴ "The Political Economy of the Early Central Institutions at Arslantepe. Concluding Remarks", in *Economic Centralisation in Formative States. The Archaeological Reconstruction of the Economic System in 4 th Millennium Arslantepe*, Roma, 2010, pp. 289-307

²⁰⁵ *Excavations at Tell Brak. Vol. 2: Nagar in the third Millennium BC*, Londres, 2001, pp. 1-14

²⁰⁶ D. Wengrow "The Evolution of Simplicity: Aesthetic in the Neolithic Near East", *World Archaeology*, 33, 2002, pp. 168-188

²⁰⁷ "Excavations at Tell Brak 2001-2002", *Iraq*, 65, pp. 1-75

²⁰⁸ "Archaeology in Mesopotamia: Digging Deeper at Tell Brak", *Proceedings of the British Academy*, 131, 2005, pp.

Igual situación de estatalización temprana (complejos templarios, vasos cerámicos destinados al flujo de raciones y actividades sagradas, almacenes, élite dirigente con sus particulares manifestaciones de poder) se vive, como hemos podido comprobar, en el Periodo VII en Arslantepe (3800-3400 a.C.). De este modo observamos las compatibilidades y semejanzas entre ámbas ciudades norteanas y, sobre todo, su vinculación económica, institucional y cultural con la baja Mesopotamia.

Hay una serie de ciudades que la investigación arqueológica sacó a la luz y que indican un cambio cultural importante: Hassunna, Samarra y Halaf²⁰⁹, ciudades del Norte del país. Pero, quizás, una en particular, Eridu, en el Sur, marca la total urbanización del país y da inicio a la historia sumeria en áreas urbanizadas del Sur como, en nuestro caso, Nippur. Hay, de hecho y a partir de Eridu, una nueva población, los sumerios, que realizan un gran impulso económico, social y cultural en distintas áreas del país²¹⁰. En consecuencia, una investigación reciente de los patrones de asentamiento en la baja Mesopotamia ha demostrado²¹¹ que el número de asentamientos en la región de Nippur-Adab se mantuvo estable a lo largo del cuarto milenio y después aumentó de forma pronunciada a partir del período protodinástico.

3.2.2 Período Protoliterario

Desde el punto de vista de la datación arqueológica tenemos un primer período al que denominamos “Protoliterario” (ca. 3000-2800 a.C.) y del que conservamos las primeras tablillas pictográficas. Politicamente comienzan las primeras disputas entre las ciudades-estado primitivas.

Conservamos, de esta primera etapa, las inscripciones en tablillas del Tummal, uno de

1-39

²⁰⁹ J. Klima *Sociedad y Cultura*, pág 44

²¹⁰ *Ibid.* pp. 44ss

²¹¹ S. Pollock *Ancient Mesopotamia. The Eden that Never Was*, Cambridge, 1999, pág. 165

los primeros templos de Nippur. Si, de acuerdo a estas inscripciones, se mencionan seis "reyes míticos": E-me-bara-gesi, Aka, Mes-ane-pada, Mes-ki-aga-nuna, Gilgamesh y Ur-lu-gala (que también aparecen en la Lista Real de Kisk)²¹², los cuales alcanzaron reinados de miles de años, lo que lógicamente entra en el campo del mito, el primero que sí pudo existir de forma más plausible fue Mesilim; de hecho gobernó en la ciudad de Kish, unificando gran parte de Sumer, y siendo protagonista del primer gran conflicto fronterizo entre Lagash y Umma²¹³.

El hecho de que la inscripción del Tummal aluda a reyes que reinan miles de años nos pone en relación con una realidad de poder primitiva, no solo en las ciudades de la baja Mesopotamia sino en la propia ciudad de Nippur, donde los reyes milenarios están cargados de un carácter sacrosanto. Por tanto, en el origen remoto y desconocido de las culturas, entran en juego estos testimonios, impregnando la historia primitiva de un carácter de fantasía - casi infantil - y mito, pero que nos adentran en un mundo en el cual la santidad, y la *quasi* inmortalidad de los reyes legendarios, son los elementos de comprensión de una época lejana y compleja, pero incomprensible para el estudioso, aún en nuestro moderno y avanzado mundo y aún en nuestro - quizás aparente - universo del conocimiento *total*.

Únicamente, y como punto de partida de la "historia política" de las ciudades, Mesilim es el primer rey con el que da comienzo una serie de problemas que analizaremos a continuación.

Un primer problema al que nos enfrentamos en estos primeros tiempos es la cuestión de la génesis y desarrollo del Estado.

La aparición del Estado en un contexto de enfrentamiento de intereses de clase, originado por la estratificación social, fue defendida en su momento por Morgan, padre de la Antropología moderna, y Engels; posteriormente por V. Gordon Childe y, en época más reciente, por M.H. Fried²¹⁴, M. Harris²¹⁵ o I. M. Diakonoff²¹⁶.

²¹² E. Sollberger "The Tummal Inscription" *JCS*, 16, Londres, 1962, pp.40ss

²¹³ J. Klima *Sociedad y Cultura*, pág. 47

²¹⁴ "The State, the Chicken and the Egg, or What Came First" *The Origins of the State: Anthropology of Political Evolution* (Cohen y Service eds.), Philadelphia, 1978, pp. 35-47

²¹⁵ *Caníbales y Reyes. Los orígenes de las culturas*, Barcelona, 1978, pp. 95ss

²¹⁶ "Three ways of Development of the Ancient Oriental Society" *Stato, Economia e Lavoro nel Vicino Oriente antico*,

El Estado benefactor e integrador de clases sociales contrapuestas ha sido defendido, en caso contrario, por E. Service²¹⁷.

Hay otros autores que ponen el énfasis, en sus trabajos, en otros factores. Así, R.L. Carneiro²¹⁸ habla de la guerra y el crecimiento de la población, C. Renfrew²¹⁹ y M. Godelier²²⁰ del comercio o K.A. Wittfogel²²¹ de la agricultura intensiva de irrigación como otros de los "motores" del origen de los Estados en Mesopotamia.

Pero a pesar de todas estas aportaciones en los lejanos orígenes de los Estados en Mesopotamia otros autores como R. Mc Adams²²² o, en medio de sus intrincadas investigaciones, K.V. Flannery²²³, han ofrecido otros factores de "causalidad múltiple".

Nuevas teorías se han propuesto, en las últimas décadas, para la génesis de los Estados mesopotámicos. Se ha ideado, a partir del concepto de *chiefdom* (organismo político guiado por un "jefe" con rangos sociales y drenaje de recursos, pero sin estructuras administrativas permanentes e impersonales) un origen del Estado rudimentario, no avanzado, en donde esta figura acumula poderes superiores y totales. De acuerdo a esta línea de investigación, y correspondiente a un panorama mundial, H. Classen y P. Skalnik, en su obra de 1978²²⁴ aplicaron la base del *chiefdom* a una variedad impresionante de casos. A pesar de este intento revolucionario casi todos son casos modernos y posiblemente secundarios (es decir, originados por influencia de modelos anteriores), mientras que faltan, significativamente, los casos que habían sido el meollo de la cuestión durante siglo y medio de reflexiones e investigaciones. De modo que, como ya señalaría N. Yoffee²²⁵, un origen del Estado se estudiaría a partir de una serie de casos que, como sabemos positivamente, no han dado origen al Estado, es decir: dá por descontado que los *chiefdoms*

Milan, 1988, pp. 1-8

²¹⁷ *Los orígenes del Estado y la civilización*, Madrid, 1984

²¹⁸ "A Theory of the Origin of the State", *Science*, 169, 1970, pp. 733-738

²¹⁹ "Trade as action at a distance: questions of integration and communication", *Ancient civilitation and Trade* (Jeremy y Lambert, eds.), Alburquerque, 1975, pp. 3-59

²²⁰ *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, 1977, pp. 48ss

²²¹ "The Hydraulic Civilitation", *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Vol. I (Thomas y Williams, eds.), Chicago, 1970, pp.152-164

²²² *The Evolution of Urban Society*, Chicago, 1966

²²³ "The origins of the village as a settlement type in Mesoamerica and the Near East: a comparative study", *Man, Settlement and Urbanism* (Ucko, Dimbleby y Tringham, eds.), Londres, 1972, pp. 23-53

²²⁴ *The Early State*, París, 1978

²²⁵ "Too Many Chiefs? (or, Save Texts for the '90s)", en N. Yoffee y A. Sherratt (eds.) *Archaeology Today: Who Set the Agenda ?*, Cambridge, 1993, pp. 60-78

preestatales deben contener, por lo menos, un rudimento de formaciones propiamente estatales. En estas teorías, evidentemente, existe un salto demasiado grande entre un Estado, podríamos llamar, prehistórico y rudimentario y una formación estatal perfectamente organizada. El *chiefdom*, de este modo, partiendo desde unos requisitos preestatales, incluso tribales, acumula tal poder que él y sus venideras generaciones son capaces de crear una red estatal perfectamente estructurada en todos los campos (Política, Economía, Cultura, Moral, Sociedad). Como observamos está ausente el largo recorrido que siguen las sociedades prehistóricas hasta llegar a la consolidación de los Estados orientales. Faltan las fases (tecnológicas, materiales, científicas e intelectuales) por las que el incipiente Estado debe nutrirse para organizarse y acumular poder, que le hacen convertirse en una sociedad "estatalizada", o, como dijo V. Gordon Childe, sociedad de "Despotismo oriental". Por tanto, dicho proceso debe tenerse en consideración paso a paso.

Algunos de estos "hitos" en el desarrollo político, económico, social de la ciudad mesopotámica - en nuestro caso, Nippur - deben estudiarse a fondo. En este sentido, cuando analicemos el complejo edificio de la "Economía -Templo" nippuriense, observaremos que es un paso esencial para la consolidación definitiva de una sociedad perfectamente organizada y estatalizada.

Por último, cabe mencionar al menos de pasada el problema de la complejidad interna del microambiente de la Baja Mesopotamia. Hace tiempo R. Adams propuso que la coexistencia de componentes distintos (agricultura y horticultura, pastoreo, pesca y volatería) fue lo que determinó la aparición de las agencias redistributivas (la Economía-Templo, como ejemplo más clarificador) y no el factor hidráulico²²⁶. El panorama trazado por Adams, como veremos, podría trazarse simplemente, con mecanismos de intercambio local y sin necesidad de una agencia central (el Templo). Pero en opinión de Liverani²²⁷ la aparición de un componente nuevo - el campo largo con su riego planificado (concepto que trataremos en el subapartado 3.5.1.) - fue lo que determinó la necesidad nueva de una

²²⁶ *City Invincible*, Chicago, 1960, pp. 23-34 y 275-281. También del mismo autor, tratando esta temática "Strategies of Maximization, Stability and Agriculture", en *Proceedings of the American Philosophical Society*, 122, 1978, pp. 329-335

²²⁷ *Uruk, la primera ciudad*, Barcelona, 2006, pág. 99

agencia central de mediación, movilización laboral y control administrativo de las crecientes desigualdades en el acceso a las decisiones y recursos.

Para nuestro estudio deberemos tener en cuenta múltiples causas. Así, por ejemplo, la guerra constituyó una base fundamental a considerar para la ampliación de los territorios de las primitivas ciudades-estado. Por otro lado, el excedente de población constituyó otro factor como “salida” hacia nuevos territorios a repoblar. Desde esta perspectiva señalaremos algunos factores particulares imposibles de pasar por alto:

1) Como hemos indicado anteriormente es en la primera mitad del III milenio cuando surgen tensiones entre las primeras ciudades-estado sumerias, concretamente entre Lagash y Umma, admitiendo así que la guerra significó, desde la génesis de los primeros Estados mesopotámicos, un motor de importancia vital (Lagash, Umma y, en nuestro caso, Nippur).

2) En la primera mitad del III milenio florecieron nuevos centros urbanos en la baja Mesopotamia de gran importancia económica, política y cultural, como por ejemplo, Ur. Ésta urbe se convierte en un punto de gran relevancia para toda la red económica de la cuenca del Tigris y el Éufrates. Los descubrimientos arqueológicos de sir L. Woolley constataron la riqueza de Ur en relación con otras ciudades de esta misma area – Nippur, por ejemplo- urbanizada²²⁸. De esta manera, las relaciones (comerciales y culturales) entre los Estados primitivos enriquecen la estructura y el mantenimiento de las ciudades, en este caso entre Nippur y la rica Ur. Conservamos un poema sumerio, titulado *El viaje de Nanna a Nippur*, conservado en tablillas, que hace referencia a los intercambios comerciales de

²²⁸ Para la cuestión de Ur vease L. Woolley *Ur, la ciudad de los caldeos*, Mexico, 1966, pág. 35, 70-71. En esta obra Woolley y su equipo trabajaron en la antigua ciudad de Ur datando un largo período que iría desde los inicios del período protoliterario hasta los tiempos de la III Dinastía de Ur, a fines del III milenio a.C. El hallazgo más importante fue el Real Cementerio de los reyes de la III Dinastía de Ur, donde aparecieron objetos de oro, como arpas, alhajas o utensilios militares

Nippur con ciudades como Ur y que tiene como protagonista al dios luna Nanna, dios tutelar de la ciudad de Ur. Analizamos, a continuación algunos de los pasajes significativos de dicho poema:

En el muelle de lapislázuli, el muelle de Enlil,

Nanna-Suen²²⁹ ancló su barca (celeste).

En el muelle blanco, el muelle de Enlil,

Ashimbabbar²³⁰ ancló su barca (celeste).

Sobre el umbral (de la puerta del palacio) su padre, su[progenitor], se colocó,

(y) el portero de Enlil (le) dijo:

''¡Abre la puerta, portero, abre la puerta!

¡Abre la puerta, Kalkal²³¹, abre la puerta!

¡Kalkal, aquel del cerrojo,

aquel del cerrojo, aquel del cerrojo, el portero abrió la puerta!

Portero, abre la puerta, Kalkal abre la puerta!

¡Te amontonaré dentro del establo bueyes!²³²

Yo soy Nanna-Suen, encaminado a la casa de Enlil ¡Portero abre la puerta!

¡(Tendrás) cuantas ovejas grasas quieras!

Yo soy Ashimbabbar encaminado a la casa de Enlil²³³ ¡Portero abre la puerta!

(...) allí multiplicaré.

Nanna-Suen soy yo, encaminado a la casa de Enlil !Portero abre la puerta!

Daré de comer gachas de cebada a las cabras.

Yo soy Ashimbabbar, encaminado a la casa de Enlil ¡Portero abre la puerta!

Haré derramar aceite y cerveza contra la tristeza.

Yo soy Ashimbabbar, encaminado a la casa de Enlil ¡Portero abre la puerta!

(Haré) ricos buñuelos de huevo

²²⁹ Según ideogramas sumerios Nanna (''hombre del cielo'') y Suen (ideograma sumerio del dios luna). Desde tiempo inmemorial estableció su residencia en la ciudad de Ur, en el templo de Ekishnugal. Los acadios lo llamaron Sin

²³⁰ Otro nombre del dios luna Sin, aplicado a su fase de novilunio

²³¹ Uno de los nombres dados al portero del Ekur

²³² Algunos de los dones para obsequiar a Enlil

²³³ Se refiere al Ekur de Nippur

Yo soy Nanna-Suen, encaminado a la casa de Enlil ¡Portero abre la puerta!
Ordenaré que crezcan cañas crecidas (y) cañas verdeantes ¡Portero abre la puerta! (...)
Los peces-zag (...) allí haré pulular.
Yo soy Nanna-Suen, encaminado a la casa de Enlil ¡Portero abre la puerta! (...)
Las ovejas, que hay a centenares, darán corderos;
aprearé a los carneros en el establo
Yo soy Nanna-Suen, encaminado a la casa de Enlil ¡Portero abre la puerta!
Las cabras, que hay a centenares, darán cabritos,
aprearé machos cabríos y cabras dentro.
Yo soy Ashmibabbar, encaminado a la casa de Enlil ¡Portero abre la puerta!
*¡Te daré cuanto hay en la proa de la barca, cuanto (hay) en la proa de la barca (...)*²³⁴

Como hemos podido observar los contactos comerciales enriquecen la estructura de las ciudades y, en este caso, son los vínculos entre Ur-Nippur. Este contacto está representado por el viaje del dios tutelar de la ciudad de Ur, que viaja a Nippur, encontrándose con una realidad próspera, desde el punto de vista económico. Por lo tanto, la ciudad no solo sobresale por representar las más antiguas tradiciones religiosas del universo cosmológico mesopotámico sino por alcanzar un alto valor productivo, en este caso, de abundancia de bienes alimenticios. Esta importancia queda constatada por el poema que hemos reproducido aquí.

3) Añadiremos a estos dos últimos factores un tercer condicionante, capital para la génesis del Estado en Nippur: el sistema de anfictionías. Es desde los inicios del período llamado protoliterario cuando Nippur era "un lugar de reunión pansumerio donde se elegía a un gobernante común", según teoría de Th. Jacobsen²³⁵. Así, el sistema de gobierno del período protoliterario era una forma de alianza similar a la anfictionía griega, en la cual los

²³⁴ 'El viaje de Nanna a Nippur', versos 1-19, 22-27, 33-34, 37-42, 46-47, en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F. Lara Peinado) pp. 100-102

²³⁵ "Early Political Development in Mesopotamia", *Zeitschrift für Assyriologie*, 18, 1957, pág. 105

gobernantes de las ciudades pertenecientes a la federación sumeria, o Liga Kengi²³⁶, se reunían para decidir asuntos importantes de carácter suprarregional. Como veremos, cuando analicemos el período Ur III, en Nippur existió una relación muy importante entre la preponderancia del dios supremo Enlil y la elección y posterior entronización de los reyes en esta capital sagrada. Parece ser que la importancia de Enlil se inició o, al menos, fue propagada por la ciudad de Lagash, una de las ciudades más poderosas tras la caída de Shuruppak (hacia el año 2350 a. C.). Esta problemática se observa con claridad en los principales textos propagandísticos y en las inscripciones reales, de ahí que Enlil de Nippur se convierte en padre de Ningirsu²³⁷ y encabeza la lista de los dioses a quien su hijo presta juramento²³⁸. Esto podría deberse a una alianza política entre Lagash y Nippur, dados los antecedentes que existieron en la primera mitad del III milenio a.C. que hacen referencia a intercambios económicos, religiosos, políticos y culturales entre las ciudades-estado de la baja Mesopotamia, como por ejemplo entre Ur y el resto de las ciudades de este ámbito regional. A esto añadiremos que cabe la posibilidad de un interés propagandístico, por parte del mando estatal y templario nippuriense, para ensalzar y perpetuar su propio poder y el alcance del mismo.

Hemos tratado, en este último punto, de poner en evidencia la importancia político-religiosa de la ciudad de Nippur como centro urbano "director" de la política sagrada en relación con otras ciudades de esta misma área geográfica. Como es lógico, la promoción de su deidad²³⁹ beneficiaba a la ciudad; también suponía una considerable influencia para la élite de Nippur, pues esta podía apoyar sus derechos de soberanía de cualquier candidato, y no necesariamente un gobernante de Lagash; tal sucedió durante el reinado de Uru-inim-gina (2378-2371 a.C.) que, tras una serie de reformas, consiguió enemistarse con otras ciudades sumerias²⁴⁰. Aunque el rey envió presentes a Nippur los sacerdotes de Enlil trasladaron su apoyo a Lugalzagesi de Umma, quien derrotó a Uru-inim-gina. En la

²³⁶ "Kengi" es el término sumerio para "Sumer"

²³⁷ Ningirsu, dios patrono de Lagash

²³⁸ En la llamada "Estela de los buitres", que conmemora su victoria sobre Umma. Para esta cuestión en particular vease J.S. Cooper *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions*, Vol. I (Pres-Sargonic Inscriptions), Winona Lake, Ind., 1986, pp. 34-37

²³⁹ La promoción de Enlil, en este sentido

²⁴⁰ Las inscripciones de sus reformas se han conservado. Para esta cuestión vease J.S. Cooper *Sumerian and Akkadian...op. cit.* pp. 70-83

extensa inscripción en cuencos de piedra, que dedicó a Enlil, reconoce al dios de Nippur como responsable de su triunfo:

Cuando Enlil, dios de todas las tierras, concedió a Lugalzagesi la soberanía de la nación, dirigió a él todas las miradas, puso a sus pies todas las tierras y, de este a oeste, las sometió a él (...) Enlil no permitió ningún rival y bajo su gobierno las tierras descansaron en paz, el pueblo fue feliz y los soberanos de Sumer y los gobernantes de otras tierras le concedieron la soberanía de Uruk²⁴¹.

Lugalzagesi establecía así la primera monarquía unida de Sumer y, a su vez, reforzaba la posición política y religiosa de Nippur.

²⁴¹ *Ibid.* pág. 94, Um.7.1

3. 3. NIPPUR AKKADIO

Hacia 2350 a.C. tribus semitas del Norte del país, conducidas por Sargón de Akkad, monopolizan todo el control del Sur de Mesopotamia.

Este jefe militar, conocido como Sargón de Akkad (Sargón, el “auténtico”, el “legendario”) fundó el primer gran imperio semita.

Sargón era un hombre de orígenes oscuros que se convirtió en un rey divinizado. Es de este modo como aparece en los poemarios:

Yo soy Sargón, el poderoso rey, el rey de Agade²⁴².

Mi madre fue una alta sacerdotisa, a mi padre no conocí.

Los hermanos de mi padre amaban las colinas²⁴³.

Mi ciudad natal es Azupiranu²⁴⁴, situada en las orillas del Éufrates.

Mi madre, alta sacerdotisa, me concibió (y) en secreto me dió a luz(...)

Akki, el escanciador de agua, me tomó por hijo suyo (y) me crió.

Akki, el escanciador de agua, me nombró su jardinero.

Mientras era jardinero, Ishtar²⁴⁵ me concedió su amor.

Y ejercí la realeza durante (cincuenta) y seis años(...)

Con azuelas de bronce²⁴⁶ conquisté poderosos (montes²⁴⁷) (...)

Escalé las sierras superiores²⁴⁸;

²⁴² Ciudad hoy desconocida, que pudo estar ubicada en la región de la actual Al-Hilla, junto al Éufrates. Fue fundada y organizada por el propio Sargón como capital de su reino e imperio

²⁴³ Esto es, los semitas. Originarios de tierras altas, de los confines del desierto sirio, procedían de algún punto de Amurru

²⁴⁴ Los especialistas la sitúan en los alrededores de la desembocadura del Khabur-Balikh

²⁴⁵ La Inanna sumeria, Ishtar para los akkadios

²⁴⁶ El instrumental bélico coincide, lógicamente, con su época, la Edad del Bronce

²⁴⁷ Alusión a sus campañas del Norte: Mari, Ebla, Iarmuti, etc., que le hicieron alcanzar el Líbano y el Tauro

²⁴⁸ Quizás haga referencia a las zonas montañosas del Norte de Mesopotamia, Elam y Siria, y aun Capadocia, zona a la que llegó en el tercer año de su reinado

*atravesé las sierras inferiores (...)*²⁴⁹.

Sargón de Akkad se hizo con la soberanía de Lugalzagesi, exhibió su poder de una forma tan brutal como convincente: condujo al rey de Uruk, con un cepo al cuello, a la Puerta de Enlil, en Nippur²⁵⁰.

Durante el período akkadio, y, más adelante bajo Ur III, Nippur empezó a labrarse una posición como lugar de asambleas y para arbitrar todo tipo de decisiones, sobre todo casos legales, que se escuchaban en el patio (*kisallu*) del Ekur²⁵¹.

Durante el período akkadio el templo de Inanna y el de Ninurta cayeron bajo el control del gobernador akkadio, pero el *zigurat* dedicado a Enlil aparece como autónomo, aunque en lo que concierne a algunas cuestiones administrativas sigue dependiendo del rey de Agadé²⁵².

El templo principal de Nippur, dada su sacralidad, aparece como un ente funcional independiente dentro de la magnitud y la supremacía del Imperio akkadio. Podemos aventurar que la posición, moral y espiritual, del Ekur dentro de los límites de un Imperio forjado por las armas posiblemente pudo resultar incómodo a ojos de los reyes-guerreros akkadios.

Tanto durante la época de Sargón de Akkad como la de Naram-Sin, dos reyes akkadios, el primero como fundador del gran Imperio semítico y el segundo como militar victorioso²⁵³, la ciudad de Nippur era responsable de su posición especial, derivada del prestigio que le confería su influencia y su neutralidad política, que la élite local se cuidaba de promover. Esta situación se mantenía de forma más precaria en períodos turbulentos (como en época akkadia), cuando dinastía rivales luchaban por la supremacía²⁵⁴.

Dados los problemas a los que se enfrentó en gran Imperio akkadio debemos resaltar no

²⁴⁹ "El nacimiento de Sargón de Akkad", versos 1-5, 9-13, 15-17, en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pág. 510

²⁵⁰ D.R. Frayne *Sargonic and Gutians Periods (2334-2113 a.C.)*, Sargón E2.1.1.1.Toronto, 1993, pág 10

²⁵¹ Según S.J. Lieberman "Nippur, city of decisions", en *Nippur, at...op. cit.* pp. 24-40

²⁵² A. Westenholz *Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Enlilemaba, and the Onion Archive*, Caster Niebuhr Institute of Ancient Near Eastern Studies, Copenage, 1987, pág. 29

²⁵³ Según apreciamos en la "Estela de Naram-Sin" en donde conduce sus tropas hasta la victoria en una escena rodeado de enemigos abatidos

²⁵⁴ G.Leick *Mesopotamia. La invención*, pág. 191

solamente luchas por el poder entre las élites nippurienses sino multitud de factores que tienen una raíz común: la creación de un nuevo sistema político y territorial que supera los límites de la ciudad-estado, es decir, lo que está más allá de esta estructura urbana y territorial: el Imperio.

Pero, si Nippur renace y se consolida como entidad espiritual y moral autónoma antes y durante tiempos akkadios, para alcanzar su pleno mecanismo económico (templario y palacial, como veremos en el siguiente apartado) y político, no dejaremos de reconocer que sobrevivió a esta época turbulenta en donde confirmó, como hemos señalado antes, su propia autonomía como ciudad referente de limpieza espiritual y santidad plena.

El hombre akkadio, a pesar de las vicisitudes que recorre en la época que vive, necesita creer. Solo con el referente de la ciudad de Nippur, afirmamos aquí, logra sobrevivir, madurar, creer en algo eterno y superior. Y ese *algo eterno y superior* es la religiosidad de Nippur. Y también les interesaba a los monarcas acadios, desde el mismo Sargón, obtener la legitimidad para reinar sobre el país, como había hecho antes Lugalzagesi. Los reyes acadios tienen dioses en los que depositar los límites del poder y Nippur se convierte en el centro religioso de referencia de estos.

En el subapartado 2.4.1 (Las tablillas de la colección Hilprecht) hemos tratado acerca del poema *La Maldición de Agadé* o *El Ekur vengado*. Hemos reproducido la parte final del texto acerca de la ira de los dioses por la destrucción de Nippur por las tribus *qutu*. Es interesante reproducir otras partes de dicho texto para comprender la situación de la ciudad, durante época akkadia, antes y después del desastre final.

S.N. Kramer se ocupó, además de la traducción de este poema, de los comentarios que añadimos a continuación. En un primer momento, el autor de *La Maldición de Agadé* trata acerca de la gloria de Agadé, en los primeros tiempos de la dominación akkadia:

Cuando Enlil, arrugando el ceño, iracundo hubo dado muerte al pueblo de Kish, como el Toro del Cielo, y que, igual que un buey poderoso, hubo reducido a polvo la casa de Uruk, cuando a su debido tiempo Enlil hubo dado a Sargón, rey de Agadé, la soberanía sobre las tierras altas y sobre las tierras bajas, entonces (parafraseando algunos de los pasajes más claros) la ciudad de Agadé

se volvió rica y poderosa bajo la dirección afectuosa de su divinidad protectora Inanna. Sus casas se llenaron de oro, de plata, de cobre, de estaño y de lapislázuli; los ancianos y las ancianas daban sabios consejos; los niños estaban alegres; por doquier resonaban cantos y música; todos los países de alrededor vivían en la paz y la seguridad. Naram-Sin embelleció aún más los santuarios de la ciudad, elevó sus murallas hasta la altura de las montañas; y las puertas de Agadé estaban abiertas de par en par. Venían allí los *martus*, ese pueblo nómada del Oeste “que no conoce el grano”, pero que traía bueyes y carneros escogidos; venían las gentes de Meluhha, el “pueblo de las tierras negras”, trayendo sus productos exóticos; venían los elamitas y los subarteos, pueblos del Este y del Norte, con sus fardos “como acémilas”; acudían también todos los príncipes, todos los jefes y todos los jeques de la llanura, aportando regalos cada mes y en el día de Año Nuevo. Pero, bruscamente, todo cambia; es la catástrofe: *Las puertas de Agadé, ¡cómo yacen destrozadas!...La Santa Inanna deja intactas sus ofrendas; el Ulmash²⁵⁵ está asolado por el miedo desde que ella abandonó la ciudad, desde que se marchó de ella; como una doncella que abandona su estancia, la santa Inanna ha desertado de su santuario de Agadé; como un guerrero blandiendo las armas, ella ha atacado la ciudad en un furioso combate y la ha obligado a presentar su pecho al enemigo.* ¿A qué atribuir este desastre? Nuestro autor lo explica así. Durante los siete años en que su reinado se consolidó, Naram-Sin había actuado contra la voluntad de Enlil; había permitido que sus soldados atacaran y saquearan el Ekur y sus jardines; había destruido tan completamente los edificios del Ekur con sus hachas de cobre, que la “Mansión yacía en tierra como un joven muerto”; en verdad, “todos los países yacían por el suelo. Por si ello fuera poco, Naram-Sin había cortado el grano ante la “puerta donde no se corta el grano”; había demolido a golpes de pico la “Puerta de la Paz”, había profanado los vasos sagrados, había arrasado los bosquecillos del Ekur, había reducido a polvos sus vasos de oro, plata y cobre, y, luego de destruir Nippur, había cargado todos los bienes de la ciudad destruida en los barcos que tenía amarrados junto al santuario de Enlil y se los había llevado a Agadé²⁵⁶

²⁵⁵ Templo de Inanna

²⁵⁶ Texto traducido y reproducido por S.N.Kramer *La Historia empieza*, pp. 235-236

Por lo tanto, vemos que en la etapa final de dominación akkadia, Nippur sufre las penalidades de la guerra y la devastación. A pesar de estos problemas la ciudad logró sobrevivir y alcanzaría un punto de máximo esplendor bajo los dinastas de Ur III, como veremos en el siguiente apartado.

Si el Imperio akkadio representó, en un principio, estabilidad para Nippur y destrucción a partir de las coyunturas surgidas bajo Naram-Sin, nunca perdió su identidad. Si algo aprendió de las devastaciones finales fue la necesidad de protección moral y espiritual. Este impulso sería la tónica general durante la época Ur III. Los reyes, de hecho, “redescubrirían” el sentido verdadero de un lugar santo y, por consiguiente, el sostenimiento y perdurabilidad de estas santas tradiciones.

3.4. ESPLENDOR Y DECADENCIA BAJO UR III

Nippur alcanzó su máxima extensión durante el período Ur III, época en la que llegó a ocupar 135 hectáreas²⁵⁷.

Bajo la III Dinastía de Ur los santuarios se reconstruyeron a una escala aún mayor, la zona de viviendas se extendió hacia el Sur y la muralla de la ciudad fue reforzada por Ibbi-Sin (2026-2004 a.C.), rey de la III Dinastía de Ur, quien fecha este proyecto en el año sexto de su reinado²⁵⁸.

Hay una serie de linajes que se perpetúan en el poder ciudadano, de hecho el período Ur III es el más centralizado y burocratizado de toda la Historia Antigua de Mesopotamia. La mejor reconstrucción de estos linajes en el poder político de Nippur la realizó R.L. Zettler en su obra²⁵⁹, publicada tras las excavaciones del templo de Inanna y que sacaron a la luz listados de miembros de la administración palatina, económica, religiosa y administrativa de la ciudad. Así, por ejemplo, Zettler propone que el rey Ur-Nammu, de la III Dinastía de Ur, perpetuó sus lazos familiares en la maquinaria estatal de la ciudad (en lo político y religioso) durante varias generaciones.

A pesar de estas particularidades un componente muy importante en la ideología de la III Dinastía de Ur fue la noción de que solo el rey podía ejercer el poder legítimo y que solo el dios Enlil tenía la autoridad para ratificarlo, concediendo "realeza" a una ciudad u otra, así cualquier gobernante que aspirase al control de todo Sumer y Akkad tenía que ser reconocido y coronado oficialmente en Nippur, perpetuando esta tradición a lo largo de la historia de la ciudad incluso durante el período Isin-Larsa²⁶⁰.

El papel que los reyes de la III Dinastía de Ur otorgó a la "tradición de Nippur" como hacedora de reyes demostró ser considerablemente tenaz.

²⁵⁷ R.L. Zettler "Excavations at Nippur...", en *Nippur at...op. cit.* pp. 325-335

²⁵⁸ M. Gibson "Patterns of..." pp. 33-54, núm. 4

²⁵⁹ *The Ur III temple of Inanna at Nippur: the Operation and Organization of Urban Religious Institutions in Mesopotamia in the Late Millenium B.C.*, Berlin, 1992

²⁶⁰ M. Sigrist *Les Sattuku dans l'Esumesa durant le période d'Isin et Larsa*, Malibu, Ca. 1984, pág. 14

Solo, hacia finales del II milenio a. C. , Marduk, dios de la ciudad de Babilonia, usurpó las funciones de Enlil como garante de la realeza.

De acuerdo a la grandeza de Enlil y el poder real que su figura representaba, la ciudad se aprovechó de esta situación privilegiada: los templos recibieron numerosas donaciones y costosos presentes; reyes ansiosos por demostrar su piedad contribuyeron al interminable mantenimiento de los edificios o se embarcaron en reconstrucciones completas²⁶¹ y a menudo la ciudad estuvo exenta de prestar servicios laborales o militares y del pago de impuestos²⁶².

Pero el éxito del gobierno de los dinastas de Ur III a la hora de ejercer un control sin precedentes también contribuyó a la caída de la Dinastía. El complejo mecanismo burocrático dificultaba la toma rápida de decisiones; la sobreproducción de cereales debilitó el suelo y se produjo la consiguiente caída de la productividad, además de nuevas oleadas de inmigración en el territorio, que debilitaron el equilibrio político de los territorios dependientes²⁶³.

Un hecho de capital importancia, durante este último agitado período, sería la destrucción de la ciudad de Ur. El recinto sagrado de Ur fue saqueado e incendiado, los tesoros del templo fueron robados y las zonas residenciales arrasadas. Esta terrible situación aparece en un largo poemario sumerio de 518 versos²⁶⁴, la *Lamentación por la destrucción de Sumer y Ur*.

Parte de la *Lamentación* fue publicada por primera vez en 1914 por S. Langdon a partir de tablillas encontradas en Nippur²⁶⁵ pero la primera gran contribución para el estudio de la composición fue publicada en 1950 cuando A. Falkenstein editó los primeros 54 versos²⁶⁶.

Otros fragmentos fueron publicados tras otros descubrimientos de tablillas en Nippur

²⁶¹ Esto es especialmente importante para las dinastías con derechos más dudosos en los gobiernos de Mesopotamia, sobre todo dinastías extranjeras como los kasitas, que realizaron grandes inversiones en la reconstrucción de lugares sagrados tradicionales. El interés asirio por Nippur, durante el reinado de Asurbanipal, podría haber tenido motivos similares

²⁶² *Ibid.* pág. 16 para algunos ejemplos

²⁶³ G. Leick *Mesopotamia. La invención*, pág. 173

²⁶⁴ *Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur* (Traducido y comentado por P. Michalovski), Winona Lake, Ind., 1989

²⁶⁵ *Historical and Religious Texts from the Temple Library of Nippur*, Munich, 1914

²⁶⁶ "Die Ibbisin-Klage", *WO*, 1, 1950, pp. 377-384

estableciéndose una recopilación más completa de la *Lamentación*²⁶⁷.

Más adelante S.N. Kramer, con la asistencia de Civil fue el que presentó la versión más completa, traducida en 1969²⁶⁸.

En 1978 H.L.J. Vanstiphout, con la asistencia de P. Michalovski y M. Civil, publicó una nueva versión con nuevas identificaciones²⁶⁹.

La edición más completa y con más peculiaridades que siguió a continuación fue publicada en 1989 por P. Michalovski²⁷⁰. De esta nos servimos para reproducir la parte final del largo poema.

La época que trata la *Lamentación* es la caída de la III Dinastía de Ur durante el reinado del predecesor de Ibbi Sin, Su-Sin, debido a múltiples causas²⁷¹ y en el que ciudades de la baja Mesopotamia como Nippur se vieron afectadas por tal desastre.

El momento culminante de esta caída corresponde al reino de Isbi Erra, fundador y primer rey de la dinastía de Isin, llamada así en conmemoración por la expulsión de los elamitas de la capital, Isin²⁷².

Gracias a la Lista Real Sumeria podemos reconstruir, además, la envergadura de este desastre, como ha analizado A. Goetze²⁷³.

Himnos Reales de la Primera dinastía de Isin tratan acerca de los últimos días de la III Dinastía de Ur²⁷⁴.

Como dijimos anteriormente, gracias a las lamentaciones de las tablillas de Ur y Nippur y a la Lista Real Sumeria podemos reconstruir la magnitud de tal declive. A pesar de estas limitaciones, pero gracias a la investigación arqueológica, se ha podido verificar que existió un período muy confuso entre Ur III y la primera dinastía de Isin que afectó a las

²⁶⁷ Definidas en C.J. Gadd "The Second Lamentation for Ur" en D.W. Thomas y W.D. Mc Hardy (eds) *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rollers Driver*, Oxford, 1963, pp. 59-71

²⁶⁸ En J.B. Pritchard *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969, pp. 611-619

²⁶⁹ "Joins in Texts Published and Unpublished" *RA*, 72, 1978

²⁷⁰ *The Lamentation...op cit*

²⁷¹ Como ha analizado P. Steinkeller "The Administrative and Economic Organization of the Ur III State: the Core and the Periphery", en Mc Gibson y R.D. Biggs (eds) *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*, Chicago, 1987, pp. 19-41

²⁷² Como ha analizado M. Van De Mieroop *Sumerian Administrative Documents from the Reigns of Isbi Erra and Sullisu*, New Haven, 1987, pp. 2-3

²⁷³ "Historical Allusions in Old Babylonian Omen Texts" *JCS*, 1, 1947, pág. 262

²⁷⁴ Como ha analizado por topónimos P. Steinkeller "On the Identity of the Toponym *LU.SU* (.A)" *JAOS*, 108, 1988, pp. 197-202

ciudades de la Baja Mesopotamia, entre ellas, repetimos, Nippur.

Reproducimos, a continuación, y de acuerdo a la edición de Michalovski los versos 460 a 518 de la *Lamentación*, donde existe un diálogo entre dioses en tono de lloro y lamento:

Enlil comunicó una sentencia a su hijo:

Hijo mío, la ciudad que construí para tí²⁷⁵, rica en prosperidad, será tu reino.

La ciudad destruida, el gran muro, las estructuras derruidas, todas las partes del reino destruido

...

El Etemenniguru²⁷⁶ que fue construido

Y Ur, que será reconstruida en todo su esplendor, el pueblo te rinde homenaje.

Todo desde la base, desde los comienzos

Todo es regozijo sin fin, Tú, hijo, te alegrarás aquí

Deja que la abundancia crezca como el grano

Quizás Ur, la ciudad que ha sido consagrada por An, se reconstruirá para Tí.

Habiendo pronunciado estas palabras Enlil alzó las manos hacia los cielos:

Quizás las tierras, de Norte a Sur, serán reorganizadas por Nanna.

Quizás los caminos de todas las tierras serán reorganizados por Su-en

Como un dicatdo del corazón ellos lo harán para Él²⁷⁷

Ordenadamente la abundancia de An y Enlil, Ellos, los dioses, lo crearán!

El padre Nanna, Ur, su ciudad, la reconstruirá.

El héore Su-en entrará dentro del Ekisnugal²⁷⁸.

Ningal liberará ella misma sus sagrados sitios

En Ur ella entrará dentro del Ekisnugal

...

Esta es una lamentación de la ciudad destruida.

Esta es una lamentación de lo que acecha.

²⁷⁵ Se refiere a la ciudad de Ur

²⁷⁶ Se refiere a un templo o recinto sagrado de Ur

²⁷⁷ Para su padre, Enlil

²⁷⁸ Otro templo de Ur

Su pueblo²⁷⁹gasta los días en excesos.

...

¡Oh tormenta, aléjate tormenta, vuelve de donde has venido!

¡Oh tormenta, que destruyes ciudades, aléjate tormenta, vuelve de donde has venido!

¡Oh tormenta, que destruyes templos, aléjate tormenta, vuelve de donde has venido!

¡Que has llegado a Sumer, vuelve a las tierras extranjeras!

¡Que has llegado a estas tierras, vuelve a las tierras extranjeras!

¡Viento de los Tildnum, que has llegado desde tierras extranjeras!

¡Viento de los guteos, que has llegado desde tierras extranjeras!

¡Viento de Asnan²⁸⁰, que has llegado desde tierras extranjeras!

Y Ansan, como un viento-tormenta

ha terminado de aplastar al pueblo subyugado.

Quizás An no cambie los decretos del cielo y juzgue al pueblo con justicia.

Quizás An no cambie las decisiones y las leyes que hacían próspero al pueblo.

Viajando por los caminos y por todas las tierras-quizás An no cambie su decisión.

Quizás ni An ni Enlil no cambien esta decisión, quizás An no cambie su decisión.

Quizás Enki y Ninmah no cambien esta decisión-quizás An no cambie su decisión.

Que el Tigris y el Éufrates lloren agua-quizás An no cambie su decisión.

Que la tormenta haga caer agua y los dioses vuelvan a lo más bajo-quizás An no cambie su decisión

Que haya cursos de agua, con campos y grano inundado-quizás An no cambie su decisión.

Que en los ríos haya muchos peces y alimento-quizás An no cambie su decisión.

Que haya nuevos alimentos y nuevos cultivos-quizás An no cambie su decisión.

Quizás ni An ni Enlil no cambien sus decisiones.

Quizás ni Enki ni Ninmah no cambien sus decisiones.

Que plantas de miel y pinos crezcan-quizás An no cambie su decisión.

Que crezcan ricas plantas como la planta masgurum-quizás An no cambie su decisión.

Que se conceda larga vida al Palacio-quizás An no cambie su decisión.

²⁷⁹ Se refiere a los habitantes de Ur

²⁸⁰ Se enumeran las tierras de Tildnum, de los guteos y de Ansan, lugares de procedencia de enemigos que provocaron, entre otras muchas causas, la ruina de la III Dinastía de Ur

Que se conceda abundancia-quizás An no cambie su decisión.

Que las tierras se repueblen de Norte a Sur-quizás An no cambie su decisión.

Quizás ni An ni Enlil cambiarán sus desiciones-quizás An no cambie su decisión.

Quizás ni Enki ni Ninmah cambiarán sus decisiones-quizás An no cambie su decisión.

Que las ciudades sean reconstruidas, que el pueblo sea numeroso-quizás An no cambie su decisión.

Que todo el Universo espere para esto-quizás An no cambie su decisión.

Oh Nanna, tu reinado es dulce, retorna a tu lugar²⁸¹.

Quizás un reinado de abundancia se establecerá por mucho tiempo en Ur.

Deja que el pueblo paste en sus campos, deja que la gente copule.

¡Oh rey..!

¡Oh Nanna! Oh ciudad! ¡Oh, tu templo! ¡Oh tu pueblo!²⁸².

La crisis política, económica y social que aqueja a la III Dinastía de Ur ha tenido su punto culminante con la destrucción de ciudades como Ur, atacada por los ejércitos elamitas. Como vemos, se implora la clemencia de An, Enlil, Enki y Ninmah, pero de nada sirve. Podemos suponer que, dada la magnitud del desastre que se abate sobre las ciudades de la baja Mesopotamia (principalmente Ur), Nippur no se salvó de las consecuencias. Pero señalaremos que, aún a pesar del desplome del estado Ur III, no hay constancia arqueológica de destrucción en la ciudad, si bien la urbe atravesó por uno de los momentos más críticos a nivel económico y político. Quizás este dato indique que pudo existir un vacío de poder que no necesariamente conllevó destrucción pero sí abandono de los centros de mando del Palacio y de los templos.

²⁸¹ Es decir, a la ciudad de donde es patrono, Ur

²⁸² de *Lamentación*, versos 460-518 (traducida y comentada por P. Michalovski) pp. 65-69

3.5. LAS ÚLTIMAS ÉPOCAS: ENTRE EL ESPLENDOR Y LA DECADENCIA

Tras el hundimiento del Estado Ur III, los reinos de Isin y Larsa se hallaban enzarzados en disputas territoriales y políticas. Nippur trasladó su apoyo a una y a otra, como se deduce de los nombres que se dieron a los años en la ciudad²⁸³.

Tal situación era difícil para los principales cargos del Templo. Señalaremos que los afectados resultaron ser los altos mandos sacerdotales (por la merma de su poder e influencia no solo en la esfera religiosa sino en la económica y gubernativa). Dentro de este sector encontramos a : el *en* de la ciudad, el *pashishu*, el *ishisu* (ocupados en preparar los rituales) y el *shangu*, encargado de la dirección de los trabajos de distribución de las raciones alimenticias al pueblo nippuriense²⁸⁴. Por otro lado encontramos en esta difícil situación al *baru*, sacerdote que ejercía el arte de la adivinación y la oniromancia (interpretación de los sueños)²⁸⁵. Para los propios ciudadanos este estado de cosas resultó difícil dado que, como veremos, se enfrentaban dos concepciones del Estado antagónicas: la idea de un Estado centralizado, heredera del imperio unificador de Akkad y con una ciudad dominante y aglutinadora y la idea de un Estado particularista, centrado en la Economía-Templo con características propias, que analizaremos en un apartado especial centrado en esta temática. Sabemos que, además, estos particularismos también se daban entre Norte-Sur de Mesopotamia. Así J. Klima afirma que el Norte mesopotámico, menos urbanizado que el Sur y de tradición diferente, parece haber conocido un sistema de tipo feudal basado sobre las comunidades agrícolas, y que englobaba en su seno a tribus seminómadas²⁸⁶.

De modo general, a principios del II milenio a.C. se desarrollaron y crecieron una serie de ciudades-estado (Isin, Larsa, Eshunna, Mari y Babilonia).

El reino de Larsa habría sido fundado 8 años antes de que Ishbi-Erra se proclamase

²⁸³ Esta cuestión se encuentra completamente documentada en M. Sigrist *Les Sattuku*, pp. 24-40

²⁸⁴ G. Furlani *La religione babilonese-assira*, Vol II, Bologna, 1929, pág. 326

²⁸⁵ *Ibid.* pp. 101-102, 123

²⁸⁶ en J.R. Kupper (ed) *La Civilisation de Mari*, París, 1967, pág.46

independiente en Isin (o sea, hacia el 2025 a.C.), por un amorrita llamado Naplanum, pero hasta el momento no poseemos ninguna inscripción ni ningún nombre de este año de este soberano y de sus 3 primeros sucesores. ¿Se trata simplemente de antepasados, o bien Larsa había sido durante mucho tiempo vasalla de Isin, como parece sugerir un texto publicado y defendido por D. Arnaud?²⁸⁷ Quizás algunas tablillas provenientes de excavaciones actualmente en curso de estas dos capitales nos podrán dar la respuesta a esta pregunta²⁸⁸.

Además de Nippur, caída muy pronto en manos de Ishbi-Erra, el reino de Isin también comprendía otros dos centros religiosos importantes: Uruk y Eridu. En el año 20 de su reinado (1998 a.C.), o sea seis años después de la caída de Uruk, Ishbi Erra expulsa a la guarnición elamita acuartelada en esta ciudad, lo que permitirá a sus sucesores llevar el título de "rey de Ur, rey de Sumer y Akkad". Sabemos muy poco de sus gestas, excepto que Shu-Ilishu (1984-1975 a.C.) consiguió, no se sabe cómo, remitir a Elam la estatua del dios de Ur, el dios-luna Nanna Suen, que Iddi-Dagan ocupó Der, ciudad situada al Este del Tigris, al pie de los contrafuertes de los Zagros y que su hijo Ishme-Dagan (1953-1935 a.C.) atacó sin éxito Kish, por aquel entonces capital de un pequeño reino independiente²⁸⁹. Todos estos reyes de los primeros tiempos de Isin se deificaron y poseemos no menos de 34 himnos compuestos por estos reyes "divinos", de los que 15 son para Ishme-Dagán²⁹⁰.

La supremacía de Isin continuó aparentemente sin serios obstáculos hasta el reinado de Lipit-Istar (1934-1925 a.C.), hijo de Ishme-Dagán, y autor de un "código" de leyes de una cuarentena de artículos, así como un prólogo y un epílogo, que han llegado hasta nosotros²⁹¹. Pero a finales de su reinado este pacífico legislador entrará en conflicto con un formidable adversario, con un guerrero cuyo nombre resonaba como un redoble de

²⁸⁷ "Textes relatifs à l'histoire de Larsa", *RA*, 71, 1977, pp. 3-4

²⁸⁸ Isin es la actual Ishan Bahriyat, a 25 Km. al sur de Nippur. Las excavaciones alemanas emprendidas en este yacimiento en 1973 todavía están en curso. Primeros informes: B. Hrouda *Isin-Isan Bahriya*, I y II, Munich, 1977, 1981. Larsa es Senkereh, a 48 Km. al norte de Nashriya y no lejos de Uruk. En 1968 el Museo del Louvre reemprendió las excavaciones comenzadas por Parrot en 1932. Informes preliminares por J.C. Margueron, y luego por J.L. Huot en *Sumer*, 27, 1971 y *Syria*, 47, 1970ss. Bibliografía de las inscripciones reales de Isin y Larsa conocidas antes de estas excavaciones por W.W. Hallo en *Bi. Or.*, 18, 1961, pp.4-14

²⁸⁹ G. Roux *Mesopotamia. Historia*, pág. 198

²⁹⁰ W. H. Romer *Sumerische "Konigshymnen" der Isin-Zeit*, Leiden, 1965. Listado de estos himnos por W.W. Hallo en *Bi. Or.*, 23, 1966, pp. 239-247

²⁹¹ S.N. Kramer "The Lipit-Ishtar Lawcode", *ANET*, 3, pp. 159-161; E. Szlechter "Le code de Lipit-Ishtar", *RA*, 51, 1957, pp. 57-82 y *RA*, 52, 1958, pp. 74-89

tambor: Gungunum, quinto de los reyes de Larsa, más tarde considerado como el auténtico fundador del reino. Este fue reemplazado por un usurpador llamado Ur-Ninurta (quizás un sumerio), que en el 1896 a. C. fue vencido y asesinado por Abi-sare de Larsa. El hijo de este último, Summu-El (1894-1866 a.C.) continuó con una política agresiva, derrotando a los soberanos de Kish y Kazallu y arrancando Nippur a su rival de Isin, Erra-imitti, otro usurpador²⁹².

El momento culminante de estas disputas solo se alcanzaría bajo Hammurabi de Babilonia, que conquistó las ciudades de Isin y Uruk (1796-1794 a.C.), convirtiéndose en rey de Sumer y Akkad y creando un gran Imperio que se extendería desde el Golfo Pérsico hasta el desierto sirio, al Norte, aunque su quinto sucesor, Samsuditana, sucumbiría ante el creciente poder de los hittitas (hacia 1530 a.C.)²⁹³.

Nippur, durante los períodos Isin-Larsa y Babilónico Antiguo (2000-1700 a.C.), disminuyó y todo el montículo meridional fue abandonado. Parece ser que una catástrofe de gran magnitud se abatió sobre la ciudad en el siglo XVIII a.C., quizás debido a que el cambiante Éufrates dejó a la ciudad sin suministros de agua; evidentemente esto produjo su abandono momentáneo dentro de una crisis generalizada, según estudios de E.C. Stone²⁹⁴. Solo el personal mínimo adscrito al templo permaneció en el Ekur para realizar los servicios básicos, como decíamos en el capítulo II de este trabajo al referirnos a las conclusiones a las que llegó Mc Guire Gibson²⁹⁵. Estos “servicios básicos” ilustran el complejo mundo templario y estatal que existió en la ciudad, nota común a diferentes períodos de la misma. En el apartado 3.5.3. nos ocuparemos de esta problemática. Antes de emprender esta labor dedicaremos un apartado a tratar la cuestión del origen y el desarrollo de la “Economía redistributiva” en la región de la baja Mesopotamia.

3.5.1. Bases de la “Economía redistributiva”

Gracias a los textos de Uruk podemos hacernos una idea de la administración de una

²⁹² G. Roux *Mesopotamia. Historia...op cit* pág. 200

²⁹³ J. Klima *Sociedad y Cultura*, pp 51-52

²⁹⁴ *Nippur Neighborhood*,

²⁹⁵ Mc. Gibson “Patterns of...” pág. 44

ciudad mesopotámica antigua. Dichos textos se descubrieron en la campaña arqueológica de 1931 y fueron publicados por primera vez por A. Falkenstein en 1936²⁹⁶.

M. W. Green y H.J. Nissen los reeditaron en 1987²⁹⁷. Pero entre 1936 y 1990 ningún investigador mostró interés por la evolución urbana, el origen del Estado, y otros temas relacionados, de lo que testimonian los textos de Uruk.

La situación ha cambiado en los últimos años gracias a la labor del equipo berlinés de arqueología, dedicado a la edición definitiva y completa de los textos arcáicos, previo examen de todos sus aspectos: desde el contexto arqueológico hasta los sistemas de numeración, pasando por la compaginación y clasificación del contenido. De modo que este equipo ha trazado una línea de investigación sobre la Economía y la Administración del Uruk arcáico que tiene una importancia evidente para el estudio de los procesos productivos y redistributivos característicos de la evolución urbana. En suma, en la época de Uruk IV-III (3200-300 a.C.) ya estaban firmemente establecidos los criterios y las modalidades de la "Economía redistributiva" que conocemos mejor por el caso de Nippur durante el período Protodinástico IIIb (2500-2350 a.C.) y Neosumerio (2100-2000 a.C.)²⁹⁸.

Ateniéndonos a la idea de "Economía redistributiva", o para usar un término en relación con el Templo, "templario", debemos partir de la importancia del agua en la baja Mesopotamia. Ligado al agua existe un elemento básico en esta región desde tiempos arcáicos: el campo largo (fajas de terreno paralelas que se extienden cientos de metros en pendiente ligera y regular y tienen una "cabecera alta" adyacente a la acequia, por donde les llega el agua, y una "cabecera baja" hacia aguazales o vaguadas de drenaje, así el agua solo inunda los surcos y el suelo se moja por percolación horizontal). Según los estudios de M. Liverani de 1990 y 1996 acerca de estos campos largos de la baja Mesopotamia²⁹⁹ estos campos, dada su dimensión y posición rígida con respecto a la acequia, solo pueden prepararse de un modo condicionado y planificado, colonizando una zona bastante

²⁹⁶ *Archaische Texte aus Uruk*, Leipzig, 1936

²⁹⁷ *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*, Berlin, 1987

²⁹⁸ Gracias a la valoración histórica y económica que realizan H.J. Niessen, P. Damerov y R.K. Englund en *Fruhe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient*, Berlin, 1990

²⁹⁹ "The Shape of the Neo-Sumerian Fields", *Bulletin on Sumerian Agriculture*, 5, 1990, pp. 147-186 y "Reconstructing the Rural Landscape of the Ancient Near East", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 39, 1996, pp.1-41

extensa con grandes bloques de campos paralelos colocados en espina de pescado a ambos lados de la acequia. Inevitablemente la preparación y gestión de los campos largos requiere la presencia de una agencia central de coordinación.

Dada la magnitud de dicha operación agraria los frutos recogidos serían ingentes, pero la coordinación de redistribución de estos productos debía administrarse desde una "agencia central", llamémosla Templo, Almacén o Palacio, como analizaremos en el caso concreto de Nippur.

Unido a la gigantesca preparación de los campos largos existió un arado de sembradera, añadiéndole un embudo con el que se introducían las semillas, de una en una, en el fondo del surco. El arado de sembradera minimiza la pérdida de simiente con respecto a la siembra a voleo lo que mejora en un 50% la razón siembra/cosecha, según estudios de B. Hruska sobre el período arcáico sumerio en áreas de la baja Mesopotamia³⁰⁰. Naturalmente la colocación de las semillas en el fondo del surco solo puede hacerse con arado de sembradera de tracción animal, pues de lo contrario (con operación manual) se necesitaría mucho tiempo.

He aquí dos elementos que preparan la estructura-base de la economía redistributiva: campos largos y arado de sembradera, dos pilares indispensables para aumentar la cosecha y, ulteriormente, redistribuirla a partir de una agencia central de la ciudad. Como vemos es fundamental la técnica, para la fragua de un Estado complejo, avanzado y estatalizado.

Según Liverani cabe suponer que la "Revolución agrícola", por sus propias características (campo largo y acondicionamiento del territorio), obligó desde el principio a adoptar formas de administración centralizada y a crear agencias de dimensión suprafamiliar que también centralizaron la especialización artesanal y otros aspectos no necesariamente relacionados³⁰¹. Lógicamente el paso del *chiefdom* al *chiefdom* complejo, y de este a la organización protoestatal, supone incrementar el desequilibrio entre la base productiva y la minoría dirigente, en el ámbito de una relación bipolar. Como refiere

³⁰⁰ "Der Umbruchpflug in der archaischen und altsumerischen Texten", *Archiv Orientalni*, 53, 1985, pp. 46-55 y , 56 1988, pp. 137-158

³⁰¹ *Uruk, la primera ciudad*, pág. 32

Liverani, la estrategia protoestatal, una vez que está perfectamente planeada, sustrae los excedentes del consumo de los productores para destinarlos a fines sociales (obras de infraestructura agrícola, defensa, manutención de los especialistas que no producen alimentos y de los administradores)³⁰². Como veremos a continuación los Erstados arcáicos de Uruk y, en nuestro caso, Nippur están preparados, gracias a estas estrategias, para llevar a cabo el magno sistema redistributivo templario.

En este sentido suponemos que este sistema es consecuencia de estos prolegómenos, necesarios para que se origine la economía redistributiva. La base resultante es un Estado arcáico agrario, rico en excedentes y almacenaje, que construye una infraestructura perfectamente organizada, aunque no exenta de manifestaciones de exaltación del poder (tanto civil como clerical).

La primera consecuencia de la progresiva acumulación de poder por parte de unas élites dirigentes, que organizan la economía, es el cambio en los grupos familiares. Así, por ejemplo en el período Ubaid, aparece una vivienda amplia (de 100-150 m.2 y más) que puede alojar bajo su mismo techo a una familia de tipo ampliado, pero en el período de Uruk se reduce la unidad de habitación, como una reducción de la unidad: lógicamente habría que pensar que la familia ampliada es el fruto de dicha revolución económica, en particular el empuje de la agricultura de regadío con administración local y que el proceso posterior de reducción de familia nuclear es el fruto de la revolución urbana y de la revolución agraria especializada con agricultura de regadío³⁰³.

3.5.2 Funcionamiento de la "Economía redistributiva"

Una vez que las bases de dicha economía están estructuradas se puede emprender la construcción de "Economía redistributiva", o de raciones.

³⁰² *Ibid.* pág. 34

³⁰³ Para la explicación de este proceso, en lo que se refiere a la evolución de la familia y de la propiedad mesopotámica ver M. Liverani "Land Tenure and Inheritance in the Ancient Near East", en T. Khalidi, de *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut, 1984, pp. 34-44. Acerca de temas particulares como la casa mesopotámica ver O. Aurenche *La maison orientale*, Paris, 1981, o la importancia de las élites en este proceso desde el período Ubaid ver J.D. Forest *L'apparition de l'Etat en Mesopotamie*, Paris, 1996

El Templo retribuía a los trabajadores estacionales con raciones personales, pero descargaba los demás costes sobre las comunidades de procedencia. No solo en el sistema clásico (neosumerio o paleobabilónico) sino ya en el período Uruk tardío, los costes de gestión se calculan en un tercio de la cosecha, mientras que los dos tercios restantes pasan a la Administración central. Los costes de gestión son: simientes para el año siguiente, raciones alimenticias para los hombres, raciones complementarias para los animales de labor en los meses que son utilizados (el resto del año los animales pastan en estado de subalimentación). El momento, o mecanismo crucial, para la constitución de excedentes es el trabajo estacional obligatorio o, dicho de otro modo, los fieles del Dios (=del Templo) labraban las tierras del Dios como servicio obligatorio y luego retribuido con raciones alimentarias. Finalmente el coste del trabajo para el resto poblacional no era alto sino simples trabajos , o *corvees*, para determinados períodos de siembra y recolección³⁰⁴.

Como observamos la élite de la ciudad es fundamental, de hecho se hace necesaria en el sentido que existió un proceso gradual de atesoramiento y ostentación por unas élites con poderes legítimos, pero no un desprecio hacia la centralización y urbanización. En otras palabras, las élites crecen en ostentación y poder pero dependen de las cosechas para su supervivencia con lo que su poder es limitado.

Hay, suponemos, un vínculo de todo el pueblo de la ciudad, de los altos cargos civiles y clericales y de los administradores con el mundo agrario, del que dependen. Son, dicho de otro modo, *regalos* en formas de rica cosecha que la Naturaleza proporciona a los hombres y mujeres de la ciudad. Así, las ciudades crearon su propio universo cosmológico y productivo en un mito de creación natural, en el que las fuerzas de la Naturaleza dirigían los destinos de los habitantes de estas tierras. Lógicamente las élites, el Templo, los dioses con atribuciones agrestes como Inanna o las fuerzas cosmológicas fueron elementos imbuídos y cargados de características naturales y agrarias, en una simbiosis que ligaba permanentemente el mundo terrenal y las fuerzas de la fertilidad.

³⁰⁴ El sistema de raciones ha sido estudiado, en sus inicios, por I. G. Gelb "The Ancient Mesopotamian Ration System", en *Journal of Near Eastern Studies*, 24, 1965, pp.230-243. M. Liverani amplió enormemente esta temática en "Le razioni alimentari nel Vicino Oriente antico", en R. Dolce y C. Zaccagnini, eds. *Il pane del re*, Bolonia, 1989, pp. 65-100

3. 5. 3 La Economía-Templo nippuriense

El sistema imperante en la ciudad de Nippur de Economía-Templo englobaría no solo los templos principales de la ciudad sino otros complejos templarios y territorios allende la ciudad.

Base principal de la Economía-Templo fue la redistribución alimenticia desde el Templo a la ciudad, así, este peculiar sistema de reparto fue estudiado concienzudamente por J.F. Robertson³⁰⁵.

Pero no debemos olvidar otros “actores” económicos que configuraron, además, el sistema económico y estatal de Nippur. No todo se basó en este sistema redistributivo de Economía-Templo. De este modo existieron otras fuentes de riqueza, como grupos gremiales, o autónomos, de mercaderes que ayudaron a la consolidación económica y estatal de la ciudad: los *tamkaru*. En este sentido, durante el período Babilónico Antiguo, a los mercantes se les denominaba *tamkaru*, una persona que se dedicaba – además que al comercio- a los préstamos³⁰⁶. De este modo al *tamkaru* podemos verlo como un auténtico “hombre de negocios” y, generalmente, como inversor, por lo que adquiere poder económico.

Dentro de este mundo encontramos jerarquías. Existe el “grande” y “pequeño” mercante: *SAP. GAL rabu*=grande (*tamkaru*) y *SAP. TUR sa-ma-al-lu-u TUR*= pequeño (*sammalum*), en donde este último debe jurar por dios antes de acompañar al gran mercante para guiar la expedición, junto a los subordinados (*sharu*), que actúan también como transportistas en el camino comercial³⁰⁷.

Por otro lado, en ciudades como Nippur, el *wakil-tamkari* aparece relacionado con las empresas y negocios de Palacio³⁰⁸.

Podemos apreciar, pues, que amplios sectores económicos (agricultores, *tamkaru*,

³⁰⁵ ‘The Temple-Economy of Old Babylonian Nippur. The evidence of Centralized Management’, en *Nippur at...op. cit.* pp. 177 ss

³⁰⁶ W. F. Leemans *The Old Babylonian Merchants. His business and his social position*, Leiden, 1950, pp. 4, 17

³⁰⁷ *Ibid.* pp. 19-22

³⁰⁸ *Ibid.* pág. 82

mercantes, artesanos, inversores, miembros adscritos al Templo) ayudan en la gran maquinaria estatal de la Economía-Templo.

Como veremos a continuación hay listas de ofrendas (grano, ganado, cerveza o vino) que ilustran el enorme sistema redistributivo de raciones (*shattuku*) en Nippur, situación existente al menos desde el período Ur III.

Después de haber investigado una colección de unos 500 documentos económicos y administrativos, procedentes de Nippur, Kraus logró traducir y publicar 21 de estos 500, llegando a la conclusión que comprenden 3 categorías interrelacionadas. Las adjuntamos a continuación:

1 TEXTOS RELACIONADOS CON EL GANADO

- A. Listas de productos alimenticios (como cebada, aceite y cerveza)
- B. Adquisición de animales (caprinos, suinos, bovinos)
- C. Reparto de ganado

2 TEXTOS REFERENTES A ACTIVIDADES AGRARIAS

- A. Desembolso para el arado del buey y la semilla de la cebada
- B. Informes de cosechas
- C. Pago de las labores del campo
- D. Cuentas concernientes a la producción del aceite

3. CUENTAS VARIAS

- A. Desembolso para actividades agrarias
- B. Cuentas de la lana y los vestidos
- C. Cuentas del metal y las herramientas
- D. Textos asignables a una categoría específica³⁰⁹

A partir de este listado podemos resaltar que existen diferentes categorías de elementos y, a cada una, hay signados diferentes pagos y redistribuciones: pago a los trabajadores, albañiles y obreros, redistribución de raciones de comida para el personal afiliado al Templo y para la población nippuriense, además de para el aprovisionamiento de las caravanas que parten para las ciudades de Adab, Isin y Larsa³¹⁰.

En los textos de la Administración de Nippur, además, existen 350 relacionados con el mundo ganadero; así, aparecen listas de animales como ovejas, cabras, cerdos y varias categorías de ganado, en especial toros, ligados al Festival *Essesu*³¹¹.

Gracias a la traducción y publicación de estas tablillas económicas y administrativas en las que aparecen todos estos elementos destinados a :

- El Templo y la Admón. de la ciudad
- Ofrendas
- Población

Podemos así llegar a la siguiente conclusión:

Existió una autoridad centralizada en Nippur, ya fuera templaria o política, que administró el sistema de redistribución de raciones a la población urbana y al personal ligado a los templos. En dicho sistema, como hemos señalado anteriormente, participaron

³⁰⁹ Listado traducido por J.F. Robertson en "The Temple-Economy..." *loc cit*, pp. 181-183

³¹⁰ *Ibid.* pp. 181-183

³¹¹ *Ibid.* pp. 184-186

muchos y diferentes sectores de la población (por ejemplo, mercaderes , inversores y gente dedicada al comercio exterior). La ciudad necesitó de una autoridad fuerte y de muchos agentes implicados en el mantenimiento de dicho sistema económico para la estructuración del Estado y la definitiva consolidación económica.

A pesar del buen funcionamiento de este sistema, y con el abandono de la ciudad en el período Babilónico Antiguo, surgieron nuevas necesidades económicas y nuevos condicionantes que provocaron, como veremos a continuación, cambios estatales, sociales y económicos de gran envergadura.

3.5.4. Caída y recuperación de la ciudad

Poco después de la muerte de Hammurabi aparece una dinastía rival que controla la franja costera del Sur de Mesopotamia, entorpeciendo los lazos comerciales que unían esta zona con el Norte y el Sur del país, pero también con el sur de Arabia y el valle del Indo³¹². Suponemos que el golpe dado por esta dinastía pudo dañar, además, los vínculos comerciales y culturales que unían Nippur con otras ciudades y regiones del sur de Mesopotamia.

Aparecen, en estos tiempos convulsos y como “dinastía rival”, los kassitas. Sus primeras noticias las conocemos, de hecho, entre los siglos XVIII-XVI a.C., donde están “acampados a las puertas de las ciudades” , formando pequeños contingentes de mercenarios del ejército babilonio o trabajando como peones agrícolas³¹³. En estos tiempos, por tanto, los kassitas son formaciones tribales sin ciudades fijas ni ejército propio.

Un elemento a destacar del primer período kassita es el *kudurru*, que significa “linde”³¹⁴, y que marcaba el derecho de propiedad (de un campo, por ejemplo) frente a un poder

³¹² A. Kuhrt *El Oriente Próximo en la antigüedad (3000-330 a.C.)*, Barcelona, 2000, pág. 371

³¹³ *Ibid.* pág. 372

³¹⁴ Hito de piedra u otros materiales que certifica el derecho de propiedad.

superior, ya fuera estatal o clerical, y como reclamación de posesión de un bien mueble o inmueble³¹⁵. Este dato nos indica que asistimos a un proceso de afianzamiento de derechos individuales económicos, a un tipo de feudalización en marcha que deberá enfrentarse a poderes superiores, como el sistema centralizado de la Economía-Templo, en el caso de Nippur.

Nippur cae dentro del dominio kassita. Un dominio - desde el punto de vista económico y social - en el que las normas de conservación patrimonial y de orden de transmisión de bienes en el interior de la familia desembocan en el *status quo*, evitando formas de movilidad social y económica entre las diversas clases³¹⁶.

En el caso de Nippur se enfrentan, de este modo, dos concepciones antagónicas, por así decirlo: el Estado centralizado de la Economía-Templo, planteado anteriormente, y las formas feudales kassitas sujetas a los particularismos de las leyes de patrimonio, herencia y conservación, elementos que caracterizan los poderes y fuerzas feudales³¹⁷.

Tras este análisis, y tras el progresivo abandono de la ciudad en el s. XVIII a.C. , asistimos en los primeros tiempos del dominio kassita (siglos XIV- XIII a.C.) a una recuperación urbana. Así, un primer dato que nos pone en contacto con estos síntomas es que el anterior lecho del río Éufrates pasó a llamarse "canal en el centro de la ciudad", según estudios de Mc Gibson³¹⁸. Ligado a este hecho encontramos nuevos cargos palatinos que responden a una nueva burocratización, en este caso, ligada a la irrigación de la ciudad, como veremos a continuación.

El *GU.EN.NA* es un cargo que puede denominarse "encargado de la irrigación", encargado de suplir de agua a toda la región nippuriense, según los estudios de R. D. Biggs³¹⁹. Este autor realizó un pormenorizado estudio de cartas reales , de tipo administrativo, durante el dominio kassita en Nippur. Biggs llegó a la conclusión que el autor de estas cartas pudo ser un alto responsable, de nombre Bana- sa- marduk, que pudo tener un puesto de alta responsabilidad en el sistema de irrigación nippuriense. Una de

³¹⁵ *Ibid.* pág. 377

³¹⁶ S. Moscati *Società, Economia e Pensiero nel Vicino Oriente antico* , Vol. I (*La Società*), Torino, 1976, pág. 229

³¹⁷ *Ibid.* pág. 347

³¹⁸ "Nippur 1975", *Sumer*, 1978, pp. 118-119

³¹⁹ "A letter from kassite Nippur", *JCS*, 19, 1965, pp. 95 ss

estas cartas queda organizada en 42 líneas en las cuales se determinan los trabajos a realizar:

Línea 1: saludo

Líneas 2-4: ofrecimiento y ritos en el templo

Líneas 5- 13: trabajos en el campo

Líneas 14-21: irrigación y problemas de irrigación

Líneas 22-28: suspensión de ciertas actividades del reparto del pescado

Líneas 28-35: problemas en los trabajos de construcción

Líneas 36-42: problemas en los trabajos de irrigación³²⁰

Con lo que vemos que el poder de este “encargado de la irrigación” es amplio. Señales de la acumulación de poder de este cargo la encontramos en algunas de las sentencias de las cartas, como por ejemplo en el siguiente pasaje:

Dejad que mi señor ordene un mandatario para los trabajos de corvea y para que ellos hagan el

³²⁰ *Ibid.* pp. 95-97

*canal y para que el pescador pueda traer todas las ofrendas regulares*³²¹.

Como vemos, el rey kassita delega el poder en esta persona. A esta consideración hay que añadir que el ambiente palatino de los siglos XVI al XIII a.C. se rige por tratados de amistad entre los reyes y gobernadores de las distintas ciudades, reinos e imperios, como veremos a continuación. Señales de esta nueva época floreciente lo vemos en la recuperación arquitectónica de Nippur, así los monarcas kassitas reconstruyeron los templos de Enlil e Inanna y erigieron edificios administrativos en el promontorio occidental³²².

Como decíamos el período que va del siglo XVI al XIII a.C. se caracteriza por, lo que podríamos denominar, un *satus quo* entre las distintas Cortes de los imperios y reinos del mundo proximooriental antiguo. Son, por ejemplo, los siglos de los grandes tratados entre grandes reyes como Hattusil III y Ramses II, entre otros, donde, como afirma Zaccagnini, el envío de regalos mutuos es algo que se caracteriza como natural, como la manifestación de una actitud psicológica de total apertura hacia el propio *partner*³²³. En este sentido, el rey, gobernador o alto cargo administrativo, puede conceder favores o protección al rey o gobernador de otra ciudad a cambio de ayuda. Por tanto, es un período de paz entre los distintos Estados, pero además de florecimiento cultural, económico y político. Los elementos de intercambio se expresan en una serie de relaciones rey-siervo, dependiendo de la fuerza e importancia del Estado, a los que se les ofrece medios de sustento y otros bienes: el flujo de estos bienes a Palacio está atestiguado por la actividad fiscal a cargo de la ciudad; a su vez la población recibe, por parte de Palacio, una serie de prestaciones especializadas³²⁴.

Pero la suerte de Nippur cambió de nuevo durante el período conocido como la Edad Oscura de Babilonia, desde finales del período kassita (1155 a.C.) hasta aproximadamente

³²¹ *Ibid.* pág. 97

³²² G. Leick *Mesopotamia. La invención*, pág. 183

³²³ *Lo scambio di doni nel Vicino Oriente antico durante i secoli XVI al XIII a.C.* (*Orientalis Antiqui Collectio*), XI, 1973, pág. 97

³²⁴ *Ibid.* pág. 126

el año 800 a. C.

En el plano internacional, a finales del siglo XII a.C. y en el norte de Mesopotamia - en el territorio de la antigua Asiria - un gran imperio bajo el mando de Tiglatpileser I, que extendería su dominio hasta el Golfo Pérsico y el Levante mediterráneo³²⁵. Debe señalarse, no obstante, que en este contexto el poder asirio se basó en una política de urbanización forzada impuesta a las regiones conquistadas; hay, por tanto, una tendencia, claramente definida, a volver a un número relativamente pequeño de configuraciones políticas y económicas tradicionales, pero siempre en medio de factores distorsionantes que van apareciendo en el escenario político³²⁶.

En este contexto Nippur solo renacería en el siglo VIII a.C. y crecería rápidamente en el siglo VII a.C., durante el reinado de Shamash-shumu-ukin y su hermano Asurbanipal, de esta forma se reconstruyeron los principales santuarios, incluido el *zigurat*, y las zonas residenciales volvieron a extenderse en los distritos meridionales, pero se desconoce cuál era entonces el recorrido del Éufrates; aunque es muy probable que cruzase el centro de la ciudad, según estudios de Mc. Gibson³²⁷.

A pesar de estos períodos de mejoría no hay que olvidar la situación exterior. Debemos considerar que, aunque se extendió hacia Fenicia, Egipto y más allá de las fronteras meridionales de Mesopotamia, Asiria era un Imperio sometido a continuos problemas estructurales (crisis sociales, políticas y económicas), étnicos (deportaciones de poblaciones enteras³²⁸) y exteriores (incursiones de pueblos montañoses, problemas limítrofes). Esta situación tuvo un punto de esplendor bajo el reinado de Asurbanipal (669- 631 a.C.) y un inicio de decadencia tras la invasión de los medos (caída de Assur en 614 a. C. y de Nínive en 612 a.C.)³²⁹.

Nippur, en medio de estos problemas internacionales, se vio desfavorecida en sus últimas etapas: un inicio de declive en el período neobabilónico, pero una rápida recuperación bajo los reyes aqueménidas (550-330 a.C.), cuando éstos edificaron un nuevo

³²⁵ J. Klima *Sociedad y Cultura*, pág. 153

³²⁶ K. Polanyi *Comercio y Mercado en los Imperios antiguos*, Barcelona, 1976, pág. 86

³²⁷ "Patterns of...", pág. 48

³²⁸ Para el problema de las deportaciones asirias vease la obra de B. Oded *Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiesbaden, 1979

³²⁹ J. Klima *Sociedad y Cultura*, pág. 57

templo y varias construcciones palaciegas³³⁰.

En este período existían varios grupos poblacionales. Según estudios de R. Zadog³³¹ en el interior y en los alrededores de Nippur, los lidios y los frigios de Anatolia occidental formaban una comunidad, los naturales de Urartu y Mérida, de Anatolia central y oriental, otra. La prosperidad de la ciudad, en estos siglos, se puede vislumbrar en los archivos pertenecientes a la rica familia Murashu, según estudios de M. W. Stolper³³².

Estos datos nos aportan claramente que la ciudad disfrutó, en sus últimos períodos antiguos, de una prosperidad económica y política sin precedentes. Si añadimos, a este dato, que la ciudad seguía representando las más sagradas tradiciones religiosas podemos afirmar que gozaba de un prestigio supraterritorial bastante considerable.

Con estos apuntes ponemos punto y final a este breve bosquejo histórico de la ciudad, de acuerdo, además, al contexto proximooriental que hemos venido analizando. Hemos podido comprobar que Nippur, a pesar siempre de conservar su propia particularidad religiosa, dependió, para su perdurabilidad, de factores, más allá de sus fronteras urbanas y territoriales, que enriquecieron su fisionomía política, social e institucional. No obstante debió enfrentarse a crisis de gran envergadura que mutaron su propia evolución interna, pero, en algunos casos, favorecieron nuevas conductas, leyes y cambios históricos, políticos y religiosos que ayudaron, consecuentemente, a la adopción de nuevos retos necesarios para dicha evolución, de acuerdo a las necesidades imperantes en cada momento histórico.

³³⁰ G. Leick *Mesopotamia. La invención*, pág. 184

³³¹ "The Nippur Region during the Late Assyrian, Chaldean and Achaemenid Periods Chiefly from Written Sources", *Israel Oriental Studies*, 8, 1978, pp. 266-332. De este mismo autor ver también "Phoenicians, Philistines and Moabites in Mesopotamia" *Bulletin of the American Society of Oriental Research*, 230, 1978, pp. 57-65

³³² *Entrepreneurs and Empire. The Murasu Archive, the Murasu Firm and Persian Rule in Babylonia*, Estambul, 1985

CAPÍTULO IV: FORMAS DE VIDA Y FORMAS RELIGIOSAS: EL CASO DEL MATRIMONIO SAGRADO EN NIPPUR

4.1 INTRODUCCIÓN

El Matrimonio Sagrado representó, para el habitante de Nippur, un ceremonial complejo y secreto, un misterio cuyos orígenes se remontan a épocas muy lejanas en el tiempo y en el espacio.

Para comprender la organización y desarrollo de este ritual debemos analizar las funciones y características de la diosa Inanna, la Gran Diosa-Madre que adquirió un papel totalizador, desde los inicios prehistóricos, en Nippur.

En el apartado 4.2 (INANNA, DIOSA DE LA TOTALIDAD) analizaremos dichas funciones totalizadoras como diosa de los Cuatro Puntos Cardinales (Norte, Sur, Este, Oeste) tomando a Nippur como centro de referencia para la religiosidad de los mesopotámicos , como *ombligo del mundo*, y como punto nuclear de los Tres Mundos (inframundo, tierra y paraíso).

Funcionalmente, desde un punto de vista físico y material, había un *objeto sagrado* que marcó un punto neurálgico en el que, desde los inframundo (lo analizaremos en el “Descenso de Inanna a los infiernos”) la diosa alcanza el paraíso. Este punto neurálgico fue la plataforma última del Ekur. Este templo ejemplifica, perfectamente, la ascensión de la diosa Inanna desde el inframundo al *jardín-paraíso* , que es esta plataforma del Ekur. Este jardín, su cuidado y mantenimiento, lo analizaremos en el apartado 4.3 (EL EKUR: UN

JARDÍN PARA INANNA). Como veremos, cuidar y mantener una naturaleza agreste y salvaje, pero en estado natural, fue una voluntad perseguida en el imaginario mitológico y mental de los nippuerienses. El símbolo de dicho mantenimiento lo comprobaremos al analizar el mensaje de uno de los poemarios más antiguos conservados que hacen referencia al jardín del Ekur: “Inanna y Shakullituda o el pecado mortal del jardinero”.

Inanna, como diosa totalizadora que cumple diferentes papeles, Inanna como Diosa-Madre en sus inicios y desarrollo. El problema de una religiosidad femenina ha sido cuestión de relevancia para muchos investigadores. En muchas culturas del Viejo Mundo la Diosa-Madre como fuente de vida sería el punto de origen y referencia para la comprensión de religiosidades y formas religiosas ulteriores. Como analizaremos en el apartado 4.4 (INANNA: EL ORÍGEN Y LOS PRIMEROS PASOS) la idea de una Diosa-Madre con poderes creadores ya fue esbozada por J. Frazer en su *opera magna*, *La Rama Dorada*. Como escribió el gran antropólogo, un ente femenino, inicio de todas las realidades vivientes, marcó los inicios de la civilización. Pero, como veremos en el subapartado 4.4.1 , Inanna, aun poseyendo poderes fertilizadores y generadores de vida, conserva primacía en otros campos. Es esta visión totalizadora, que aquí analizaremos, la que la pone en contacto con la vida de los seres humanos. Cumple papeles, además, de prostituta sagrada (como Shamkat en el *Poema de Gilgamesh*) , sacerdotisa de los rituales del Matrimonio Sagrado y es Señora de los animales y la vegetación. Es, desde la plataforma última del Ekur, su hogar de referencia, desde donde cuida de la humanidad y dirige los destinos de hombres, mujeres, cultivos, plantas y animales.

La figura de Inanna es divina,pero también humana: es Diosa-Madre poderosa, pero también es amante de Dumuzi, su primer amor, con sus vicios y lascivias de mujer que la hacen completamente humana. Es, ante todo, un ser humano, con sus defectos y sus virtudes. La convivencia con el pastor divinizado, Dumuzi, lo analizaremos en el subapartado 4.4.2 (Inanna y Dumuzi: el origen) . Inanna, en sus primeros devaneos amorosos con Dumuzi tiene los primeros problemas que conlleva la vida conyugal. Estos problemas de convivencia nos adentrarán en relaciones de poder presentes en las uniones matrimoniales ya sea en el ámbito privado como en las altas esferas del poder y lo legal.

El encuentro entre la diosa y Dumuzi se encuadra en unas relaciones sociales y nupciales , podríamos decir, preestatales: no hay, todavía, nada institucionalizado,(es decir, no podemos concebir este primer encuentro amoroso dentro de los límites legales de la herencia, propiedad y obligaciones conyugales). Esto es, pertenece al primer estado preestatal de formación de las bases legales del poder, que se irían desarrollando en Nippur a lo largo de los siglos del III milenio a.C. Esta problemática la trataremos en el apartado 4.5 (EL MATRIMONIO EN NIPPUR: OBLIGACIONES Y DERECHOS).

A partir de los escritos de Marx y de documentos encontrados en Nippur sobre propiedades y herencias analizaremos el concepto de *grupo doméstico*. Trataremos el problema de lo que conlleva pertenecer a un grupo doméstico en todas sus vertientes sociales, económicas y legales.

El mantenimiento de un grupo doméstico, para su perdurabilidad en el tiempo y en el espacio, necesita de refuerzos legales. Solo, y gracias a la herencia y la propiedad, puede mantenerse este grupo doméstico. Pero, ¿de qué nos sirve dicho análisis? Pues bien, la respuesta es la siguiente: Inanna, una vez asentada su relación amorosa con Dumuzi, pasa a un segundo estadio. Como mujer debe vencer las tentaciones y lascivias de la juventud que ha vivido con Dumuzi: es ahora cuando se une en matrimonio institucional con el Señor de los Vientos y Padre Supremo, Enlil. El Matrimonio que contrae con el dios pasa a ser *razón de Estado*, pasa del ámbito privado al ámbito legal y estatal.

Las normas rituales del Matrimonio Sagrado y su organización en sí lo analizaremos en el apartado 4.6.(EL MATRIMONIO SAGRADO EN NIPPUR: ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO). El núcleo de la cuestión lo abordaremos, en primer lugar, analizando la visión herodotea acerca de esta práctica entre las mujeres babilonias. Poco a poco desgajaremos el desarrollo de este ritual, siempre relegado al ámbito de lo misterioso. Como comprobaremos existieron dos visiones radicalmente diferentes: a los ojos de un griego como Heródoto, la práctica del Matrimonio Sagrado y la Prostitución Sagrada entre el sacerdote y la suma sacerdotisa, o entre mujeres babilonias y extranjeros en el templo, era una tradición aberrante y lasciva. No así a los ojos de un mesopotámico. Esta segunda visión la analizaremos de lleno en este apartado.

La misma idea de Inanna como diosas totalizadora la aplicaremos a los papeles que cumple Enlil en Nippur, como dios totalizador. En el ultimo apartado de este capítulo (4.7. EL MATRIMONIO DE INANNA Y ENLIL: ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO) analizaremos diferentes aspectos, tomándo como punto nuclear Nippur, acerca del Matrimonio Sagrado entre Inanna y Enlil.

4.2 INANNA, DIOSA DE LA TOTALIDAD

Nippur, la ciudad sagrada de Sumer, aparece caracterizada en las fuentes escritas como una ciudad “tan alta como el cielo”, así, metafóricamente, si la diosa suprema de esta ciudad, Inanna, es en altura “como el cielo”, Nippur es bella en su interior y en su altura “como el cielo”³³³.

Pero la diosa Inanna también es tan extensa como la tierra, por lo que los rituales del Ekur, el templo más sagrado de todo Sumer, en Nippur, eran tan duraderos “como la tierra”³³⁴. Nippur, de hecho, tiene una antigüedad milenaria: los niveles de ocupación más tempranos solo se conocen por sondéos profundos y fragmentos deshechados de cerámica que se fijaron en estratos posteriores; no obstante prueban que el emplazamiento ya estaba habitado en el período de el-Ubaid (ca. 5000 a.C.)³³⁵.

Por otro lado, el templo de Inanna era, como mínimo, tan antiguo como otra de las divinidades nippurienses: Ninurta³³⁶.

Por lo tanto, la tríada Inanna, Enlil (una divinidad masculina), Ninurta (dios de la agricultura) era invocada en la ciudad desde épocas, podríamos decir, prehistóricas.

En la ideología oficial, Inanna, Diosa-Madre, se une a Enlil, dios de los vientos, para generar al primogénito Ninurta. Inanna es diosa de la totalidad, por tanto.

Tomando como punto central Nippur, *el ombligo del Mundo*, la diosa reinaba sobre las tierras del Norte, del Sur, del Este y del Oeste, así su reinado englobaba los Cuatro Puntos cardinales de todo el territorio de Sumer. En este sentido, y por un proceso de imitación, los reyes sumerios se hacen coronar, en las primeras épocas, como Reyes de Sumer y – ya en época akkadia – Reyes de las Cuatro Zonas del Universo³³⁷.

Inanna, por tanto, es diosa en extensión (Norte, Sur, Este, Oeste), en altura (diosa de los

³³³ S.N. Kramer *El Matrimonio Sagrado en la antigua Sumer*, Barcelona, 1999, pág. 53

³³⁴ *Ibid.* pág. 53

³³⁵ G. Leick *Mesopotamia La invención*, pág. 182

³³⁶ *Ibid.* pág. 198

³³⁷ J. Klima *Sociedad y Cultura*, pág. 48

cielos) y en profundidad (diosa, junto a su consorte Dumuzi, del inframundo), como veremos más adelante. Abarca, pues, la totalidad de los Tres Mundos (cielo, tierra, inframundo). Es, desde Nippur, desde donde baja al inframundo a buscar a su amado Dumuzi:

*En Nippur abandonó el Baratshugarra para descender a los infiernos*³³⁸

La bajada al inframundo tiene otros paralelos en la Antigüedad. Uno de estos lo tenemos en el descenso de Orfeo, cuando va al Hades a rescatar a su amada esposa Eurídice.

Así describe Apolodoro este hecho:

*De Calíope y Eagro, o supuestamente de Apolo, nacen Lino, a quién mató Heracles, y Orfeo, el citaredo, que con su canto conmovía a las piedras y a los árboles; al morir su esposa Eurídice mordida por una serpiente, Orfeo descendió al Hades ansioso de rescatarla y persuadió a Plutón para que la enviara arriba. Éste accedió a condición de que Orfeo no volviera el rostro hasta llegar a su casa; pero él, desobedeciendo, se volvió y contempló a su mujer que hubo de retornar abajo. Orfeo instauró los Misterios de Dionisio y, despedazado por las Ménades, fue enterrado cerca de Pieria*³³⁹

Tanto en el descenso de Inanna al inframundo como en la historia de Orfeo aparecen figuras femeninas y la búsqueda intemible del amor.

En el primer caso la figura principal es la diosa Inanna, que baja al inframundo a buscar a su amor, Dumuzi;; en el segundo caso es Orfeo que quiere saber de la suerte que corre su amada Eurídice.

Por cierto que Orfeo, que al parecer poseía dotes chamánicas, pasaba por haber sido el introductor de los Misterios de Dionisos, divinidad extática por autonomasia. Los

³³⁸ ‘El descenso de Inanna a los infiernos’, verso 10, en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado) pág. 175

³³⁹ *Biblioteca* 1, 3, 2

misterios eleusinos, dedicados a las diosas Demeter y Perséfone, y también a Dioniso, eran precedidos de ayunos y de un baño ritual en el mar, donde los devotos transferían sus pescados a cerdos-víctimas; luego entraban en un templo, bebían agua de menta y comían pasteles horneados en figuras mágicas y llevados en cestas: como resultado, tenían visiones celestiales que nunca se les borraban de la memoria³⁴⁰. El significado de la palabra griega *mysterion* (misterio) se pone en duda, pero puesto que los misterios eran un festival de Otoño complementario al *anthesterion* de la Primavera, y puesto que esto significaba la “flor que brota” , entonces *mysterion* podría ser *mikosterion* o sea “ el hongo que brota”, según R. Graves³⁴¹, y que producía trances extáticos. Debe hacerse, no obstante, una distinción entre las orgías dionisiacas salvajes de las Ménades que iban como furias por los montes, muchas veces en compañía de sátiros (una tribu montañesa pre-helénica) , y la conducta decente de los misterios del templo donde no había ninguna violencia.

Como veremos ahora nuevamente, podemos vincular las dotes chamánicas de Orfeo relacionadas con los misterios extáticos eleusinos.

Pausanias trata, de manera más profunda, acerca de la leyenda de Orfeo, destacando sus dotes:

“Entre las muchas cosas que los griegos creen sin ser verdad figura la de que Orfeo es hijo de la musa Calíope, no de la hija de Píero, y que arrastra tras sí los animales con su canto y que viviendo aún descendió al Hades a pedir a los dioses infernales su mujer. Yo creo que Orfeo fue muy superior en la belleza de su canto a sus predecesores y llegó a tener tanto poder que se cree de él que inventó la iniciación de las diosas, las purificaciones de sacrilegios, remedios para las enfermedades y medios para desviar la cólera de los dioses. Cuentan que las mujeres de Tracia tramaron su muerte porque obligaba a sus maridos a que le siguieran en sus viajes, pero que por miedo a ellos no se atrevieron, hasta que dominadas una vez por el vino realizaron su crimen, por lo cual se estableció para los hombres la costumbre de salir a batallar algo bebidos. Otros dicen que Orfeo murió herido por el rayo del dios a causa de haber

³⁴⁰ R. Graves *Los dos nacimientos de Dionisio* , Barcelona, 1984, pág. 107

³⁴¹ *Ibid.* pág. 107

enseñado en los misterios cosas que nunca los humanos habían oído. Otros cuentan que habiendo muerto antes su mujer, llegó por ella hasta el Averno de Tesprótide, en el que había de antiguo una necromancia, y creyó que el alma de Eurídice le seguía, pero como al volverse vio que no era esto verdad, se suicidó de pena. Dicen los tracios que los ruiseñores que tienen sus nidos sobre la tumba de Orfeo cantan más y mejor que los demás. Los macedonios que habitan el país de Pieria al pie del monte y la ciudad de Dion dicen que allí sucedió la muerte de Orfeo a manos de las mujeres. Y yendo desde Dion por el camino de la montaña, a veinte estadios hay a la derecha una columna y sobre ella una hidra de piedra en la cual, según los del país, están los huesos de Orfeo. También hay un río, el Helicón, el cual, a los setenta y cinco estadios de curso, desaparece bajo la tierra, reaparecen sus aguas a los veintidós estadios y toma el nuevo nombre de Bafiras, que da al mar hecho navegable. Este río, según los de Dion corría al principio todo por encima de la tierra, pero cuando las mujeres que habían dado muerte a Orfeo quisieron lavarse en él la sangre, se hundió bajo el suelo para que su agua no fuese la purificadora del crimen. También oí en Larisa otra leyenda: la de que en el Olimpo se levantaba la ciudad de Libetra en la parte del monte que mira a Macedonia y que cerca de esta ciudad estaba la tumba de Orfeo. A los de Libetra les llegó un oráculo de Dioniso desde Tracia diciendo que cuando el sol viese los huesos de Orfeo su ciudad sería destruida por un jabalí. Ellos no hicieron gran caso del oráculo, pues no se imaginaban un animal tan grande y poderoso como para destruir su ciudad, ya que un jabalí es más atrevido que fuerte. Pero cuando un dios lo quiso, sucedió que un pastor se acostó a mediodía junto al sepulcro de Orfeo, se durmió, y se puso a cantar en sueños los versos de Orfeo con fuerte y dulce voz. Los pastores y labradores que estaban por allí, abandonaron las tareas, se reunieron a oír el canto del pastor dormido, y como empezaron a empujarse unos a otros y a pelearse por estar cerca del pastor, derribaron la columna y se rompió, cayendo de ella la urna y así vio el sol lo que quedaba de los huesos de Orfeo. En la noche siguiente llovió mucho y el río Sys, uno de los torrentes del Olimpo, destruyó las murallas de Libetra y arrasó los santuarios y las casas, ahogando a los hombres y a los animales todos. Destruída ya Libetra, los macedonios de Dion, según el relato del extranjero de Larisa, trasladaron a su ciudad los huesos de Orfeo ³⁴²

³⁴² Descripción de Grecia, IX, 30

Hace ya bastante tiempo que los estudiosos del chamanismo han detectado dicho elemento en la Grecia Antigua. Tanto E. Rodhe³⁴³, como K. Meuli³⁴⁴, E.R. Dodds³⁴⁵ o el mismo Eliade³⁴⁶, por citar algunos ejemplos, han identificado caracteres chamánicos en la épica griega, y, precisamente, en el mito de Orfeo existen estos paradigmas. Orfeo tiene todas las peculiaridades de un chamán: posee poderes que lo igualan a los dioses y conoce los designios de estos, de hecho, como dice Pausanias en el texto anterior *“inventó la iniciación de los dioses, las purificaciones de sacrilegios, remedios para las enfermedades y medios para desviar la cólera de los dioses”*.

Orfeo también cualidades completamente humanas, siente y padece como los demás hombres. Así afirma Pausanias cuando el héroe va en busca de Eurídice que: *“llegó hasta el Averno e Tesprótide, en el que había de antiguo una necromancia y creyó que el alma de Eurídice le seguía, pero como al volverse vio que no era esto verdad, se suicidó de pena”*. Orfeo, por consiguiente, se iguala a los dioses en sus capacidades de poder por conocer los designios de la Naturaleza y de los hombres. A nivel chamánico, oracular y visionario posee plenos conocimientos, lo que le hace entender los misterios sagrados de la vida y de la muerte. Pero, en su faceta más humanizada, es sensible a la música y a la bella poesía, a los avatares del amor y la pasión, de ahí radica esa búsqueda constante, por el corazón del Hades, en pos de su amada Eurídice. En definitiva, es un héroe totalizador que reúne en su persona multitud de características divinas, chamánicas y humanas.

En otro orden de cosas, Inanna, para su viaje por las regiones del inframundo, necesita los consejos de un guía, Ninshubur, que informa al dios Enlil en Nippur:

La divina Inanna dijo a Ninshubur:

*Oh , tú me eres fidelísimo,
visir de mis palabras favorables,*

³⁴³ *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, 1973

³⁴⁴ *“Scythica”*, *Hermes*, 70, 1935, pp. 137-172

³⁴⁵ *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980

³⁴⁶ *El Chamanismo*,

*mensajero de mis palabras sinceras,
cuando haya descendido a los infiernos,
cuando haya llegado a los infiernos,
eleva una lamentación como se hace sobre las ruinas*³⁴⁷

Inanna, mientras, emprende el largo viaje abismal y llega a las puertas del inframundo, donde habla con Neti, el guardián de este lugar:

Cuando Inanna hubo llegado al Palacio Montaña de lapislázuli (...)

en el Palacio de los Infiernos habló brevemente:

-¡Abre el Palacio, portero, abre el Palacio!

*¡Abre el Palacio, Neti*³⁴⁸*, abre el Palacio, voy a entrar sola!*

Neti, el portero de los infiernos atendió las palabras de su reina.

*Del Palacio de los infiernos quitó los cerrojos de las Siete Puertas*³⁴⁹

Y la diosa entra definitivamente en el mundo abismal.

Al transcurrir tres días y tres noches, Ninshubur eleva la misma lamentación al dios Enlil y, primero:

*Hizo redoblar para Ella el tambor en la Sala de Reunión de los dioses*³⁵⁰

Esta "Sala de Reunión de los Dioses" pudo albergar una cámara de representantes, reunidos allí para decidir sobre cuestiones políticas, económicas o militares, siendo la ciudad de Nippur residencia de todos los dioses³⁵¹.

³⁴⁷ "El descenso de Inanna...", versos 27- 33' en *Mitos sumerios...op cit* pág. 176,

³⁴⁸ Neti (o Nedu, según otras lecturas) era el portero del inframundo sumerio. En la versión akadia del inframundo no aparece, específicamente, un nombre propio para designar a Neti. Hoy se tiende a leerlo como Bitu. Las puertas del inframundo, en la *Odisea*, tiene a Cancerbero como portero. El portero- guardián del inframundo es imprescindible, en definitiva, para defender el mundo abismal de las contaminaciones del exterior

³⁴⁹ "El descenso de Inanna...", versos 71-76, 119 en *Mitos sumerios...op cit* pp. 177-179

³⁵⁰ *Ibid.*, verso 171, pág180

³⁵¹ Para esta cuestión ver el artículo de S.J. Lieberman.: "Nippur, city of decisions", en M. de Jong Ellis (comp.) *Nippur*

Este último dato nos revela que poder político y poder religioso conjugaron el gobierno ciudadano. De este modo, desde tiempos muy antiguos, pudo existir en Nippur una especie de “teocracia democrática” en la cual un grupo de representantes sacerdotales tomaban decisiones de muy diversa índole.

Existe una concordancia entre la bajada al inframundo de Inanna y la de Persefone o Demeter. La antigüedad ceremonial del descenso de Demeter o Persefone se remonta a tiempos micénicos (en torno al 1800-1700 a.C.) resultando esta síntesis en el *Himno homérico a Demeter*, en el que la diosa, al igual que Inanna, busca su camino y su sexualidad en el inframundo³⁵². Al igual que Inanna, que llora la muerte de Dumuzi, Persefone lamenta la ausencia de Hades pero primero es raptada³⁵³. El tono de lamento es una oda a la juventud fértil perdida, pero también a la búsqueda del propio yo interior. Representa, además, un canto a la “libertad”, que, a partir de ahora, tienen las diosas para seducir y unirse con el sexo masculino (en el caso de Inanna, con Dumuzi; en el de Persefone o Demeter, con Hades)³⁵⁴. Por tanto, vemos en este hecho una ruptura con el equilibrio divino: la libertad de las diosas es un camino propio de perfección pero también una fractura con el panteón oficial. Hace falta que las diosas “vuelvan” a ocupar su sitio con los grandes dioses: Inanna con el gran dios Enlil (en su gran santuario de Nippur) y Demeter/Persefone con Zeus (en el Olimpo).

Por lo que se refiere a las épocas de estos descensos debemos apuntar que tienen una relación directa con la formación de las grandes unidades urbanas de la Antigüedad y, antes, con un mundo tribal en el que tradiciones primitivas cohesionan ideas particulares. En el caso del *Himno homérico a Demeter* (compuesto en torno al siglo VII a. C.) el contexto es el desarrollo de las ciudades-estado donde se legitiman ritos y ceremonias que giran en torno al matrimonio, la estructuración ciudadana y el patriarcado, valores que debe encarnar Demeter/Persefone en sus nupcias con Zeus³⁵⁵. En el caso de Inanna sucede algo similar: la diosa primitiva ahora debe irse a Enlil, en un mundo nuevo en el que la

at...pp. 127-160

³⁵² H.P. Foley *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton, 1994, pág. 107

³⁵³ *Ibid.* pp. 56-57

³⁵⁴ *Ibid.* pp. 56-57, pág. 108

³⁵⁵ A.Sutter *Narcissus and the Pomegranate: An Archaeology of the Homeric Hymn to Demeter.*, Michigan, 2002, pág. 48

religiosidad popular ha quedado atrás para encuadrarse en una nueva época donde predomina como eje vertebrador la ciudad-estado templaria y sus valores morales (pleitesía a los cuadros dirigentes de la ciudad, obediencia a los dioses supremos, sacrificios en nombre del orden establecido, etc.).

Por lo que respecta a la iniciación en los misterios de Demeter/ Perserfone y de Inanna vemos también una semejanza que acercan ambas tradiciones. Las mujeres que se inician en estos ritos deben desobedecer y desvincularse del mundo patriarcal para buscar la liberación interior en su unión con una presencia en el inframundo, según críticas de Aristófanes³⁵⁶. El fin último es estar preparadas para encontrarse con una persona o amante perdido condenado a vagar por el inframundo. Así, por ejemplo, Inanna – en un simil que la acerca a Adán y Eva, la primera pareja – baja como iniciada en busca de su hermana Ereshkigal para consagrar una unión ritual³⁵⁷.

Una de las reglas que deben cumplir las iniciadas tiene que ver con el consumo de las uvas, según J.Harrison³⁵⁸, en el mundo griego. Pero también las uvas aparecen en el vaso de Uruk, fechado en torno al 3100 a.C., y en el que también aparece un ritual de iniciación. En consecuencia este alimento es esencial tanto en el las ceremonias de iniciación de Demeter/Persefone y, casi 3000 años atrás, en el mundo sumerio³⁵⁹

³⁵⁶ *Thesmophoriazusae* (traducción de B. Rogers) pág. 165

³⁵⁷ J.M. Riddle *Goddesses, Elixirs and Witches. Plants and Sexuality Throughout Human History*, New York, 2010, pág. 47

³⁵⁸ *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London, 1961, pág. 274

³⁵⁹ J.M. Riddle *Goddesses, Elixirs...op cit.* pp. 47-48

4.3 EL EKUR: UN JARDÍN PARA INANNA

La pureza del templo principal de Nippur, el Ekur, es vital. El templo es un “objeto sagrado” que debe preservarse. Ninshubur, como hemos visto, acude al templo para invocar a Enlil, padre de todos los dioses, sabiendo de antemano que este lugar representa la perdurabilidad, en el tiempo y en el espacio, de las más arcaicas tradiciones de la Urbe.

Inanna, como hemos visto en páginas anteriores, está presente en los Tres Mundos del Universo: el inframundo, el purgatorio y el paraíso.

El templo era la parte más importante de la ciudad. Como hemos afirmado anteriormente, el gobierno pudo ser colegiado, decidiendo sobre multitud de asuntos. Pero, a lo largo de los siglos, los cargos gubenamentales fueron convirtiéndose en hereditarios, de este modo, y con el desarrollo de los ejércitos reales el Palacio fue rivalizando con el Templo³⁶⁰. De este modo, decisiones templarias y decisiones palaciales pudieron estar enfrentadas en algunos momentos de la historia de Nippur.

En líneas generales, el origen de estos “centros de mando” que rigen la ciudad ha sido estudiado desde hace varias décadas. R. Mc Adams ubica hacia el 3500 ca. a.C. un momento de cambio en que una organización de cacicazgo teocrático comienza a convertirse en algo más complejo³⁶¹. W. Sanders y B. Price³⁶² señalan que el urbanismo representa un proceso por el cual las comunidades físicas surgen con grandes poblaciones concentradas en un área pequeña, continua y compacta, y están caracterizadas por una fuerte diferenciación interna, basada en variaciones de riqueza, especialización económica y poder. B. Trigger³⁶³ ha mencionado también que el desarrollo de una ciudad requiere de

³⁶⁰ S.N. Kramer *The Sumerians*, pág. 74

³⁶¹ “2. Demography and the Urban Revolution in Lowland Mesopotamia”, *Population Growth: Anthropological Implications*, B. Spooner (ed), Cambridge, 1972, pp. 62-63

³⁶² *Mesoamerica, the Evolution of a Civilization*, New York, 1968, pág. 46

³⁶³ “Determinants of urban growth in pre-industrial societies”, *Man, Settlement and Urbanism*, Tringham-Dimbley (eds), 1972, pág. 592

un aparato político tan o más complejo que el de una “ciudad estado”. L. Oppenheim³⁶⁴ afirma que la urbanización no es el único patrón social que articula la estructura social y política de una civilización y el consecuente desarrollo de cuerpos políticos a gran escala. Además, Mc Adams destaca la importancia central del Templo, y su riqueza, como ente director de la ciudad, en íntima relación con actividades comerciales³⁶⁵.

La tesis que defiende A.Jaward³⁶⁶ es que el período Uruk (hacia 3400 a.C.) podría denominarse como de “centro ceremonial”, ya que la institución dominante es el Templo, cuyo sacerdocio está implicado en un estrecho control de la producción de las comunidades dependientes. Pero en el período siguiente, el de Jemdt Nasr, contamos, por primera vez, con arquitectura monumental de carácter secular en forma de palacios. Quizás esto haya implicado el surgimiento de un núcleo nuevo de poder, que culminaría durante el Dinástico Temprano con la realeza hereditaria; sin embargo el control económico sigue en manos de la teocracia.

Nuevos trabajos, como el de C. Di Bernardis³⁶⁷, ponen de relieve el origen del Estado, el Palacio y la realeza en toda su complejidad; en este sentido estaríamos hablando no de un Estado preconcebido sino del descubrimiento de la especialidad de cada Estado en sus coordenadas de espacio y tiempo con nuevas miradas sobre aspectos de la realidad social, ideológica y política, en sus contextos ecológicos. Esta postura implica no el abandono del concepto de Estado sino la elaboración de conceptos teóricos-históricos que den cuenta de su diversidad. A su vez, subraya Di Bernardis³⁶⁸, tres sitios descubiertos en el siglo XX ejemplifican la necesidad de revisión de diversos “tópicos clásicos”: Ebla, que ha llevado a reconsiderar el viejo paradigma sobre el “origen” de la urbanización en la baja Mesopotamia; Emar, en el que no se han encontrado vestigios de templo y/o palacio como instituciones rectoras de la sociedad y abre el análisis hacia lo que llamamos “ciudad” y Mari, donde la relectura que se viene realizando de los textos encontrados allí, y que

³⁶⁴ *Mesopotamia, retrato*, pág. 110

³⁶⁵ “Etapas de desarrollo en la antigua Mesopotamia”, *Las Civilizaciones Antiguas del Viejo Mundo y de America*, Washington, 1955, pp. 11-14

³⁶⁶ *The advent of the Era of Townships in Northern Mesopotamia*, Leiden, 1965

³⁶⁷ “La centralización del poder político y el estado en las sociedades antiguo-orientales: reflexiones sobre teorías e interpretaciones”, *Monographica Orientalia*, I, 2013, pp. 15-40

³⁶⁸ *Ibid.* pág. 23

ofrecen un nuevo panorama sobre las relaciones de la baja y la alta Mesopotamia, entre transhumantes y asentados y sobre la dinámica sociopolítica de la región. En esta última ciudad, de hecho, el elemento tribal tiene un peso considerable, ya que los reyes de origen amorreo (considerados tradicionalmente hablantes de lengua semítico occidental) deben actuar en consonancia con la dualidad de sus súbditos: por un lado, la población urbana denominada akkadia y, por otro, las tribus amorreas, con algunas parcialidades asentadas y otras ligadas al movimiento estacional del ganado en busca de pasturas.

Estas nuevas visiones nos alejan de la idea de un Estado monolítico y centralizado. La interpretación del origen, desarrollo y perduración del Estado y la realeza en estas áreas queda sujeto, por tanto, a novedosas teorías donde dinámicas sociales, cambios jerárquicos de gran envergadura y factores ecológicos entran en escena remodelando y reinterpretando viejas tesis acerca de estos fenómenos.

Volvamos al caso de Nippur para revisar las peculiaridades concretas de la ciudad.

Reyes, principes o sacerdotes conformaban solo una minúscula parte de la población. Así, pescadores, doctores, mercaderes, arquitectos, escribas o carpinteros eran solo algunos de los oficios de esta gran ciudad³⁶⁹. A lo largo del tiempo y, sobre todo, a partir de las medidas legalistas de los reyes de la III Dinastía de Ur (siglos XXII-XXI a.C.) se fue conformando una sociedad no piramidal. Nippur, en esta época, era un “mundo de jueces” es decir, se fueron implantando una serie de medidas legalistas cuyos árbitros eran una serie de especialistas de la Ley³⁷⁰.

Existe, por tablillas encontradas en las excavaciones, el término *diltilla*, junto a la denominación de “los Siete Jueces que gobiernan la ciudad”, pero es desconocido el significado del término³⁷¹.

Gracias a estos datos comprobamos que se intenta dotar a la ciudad de leyes y medidas que hacen más pacífica la convivencia. La ciudad se hace más habitable. Se protege la Ley, (como ciudad asamblearia que es), dentro de un organigrama social que ahora analizaremos.

³⁶⁹ S. N. Kramer *The Sumerians*, pág. 74

³⁷⁰ Ver *supra* cap. III al tratar acerca de la génesis del Estado nippuriense

³⁷¹ *Ibid.* pág. 86

Reflejo de una organización social no piramidal es el *zigurat* principal de Nippur, el Ekur.

Analicemos morfológicamente, por ejemplo, una pirámide del Imperio Antiguo en Egipto y el Ekur nippuriense. Ambos edificios representan dos tipos diferentes de sociedad. Comprobaremos que la pirámide egipcia termina en un vértice y, prácticamente, no tiene escalonamientos o terrazas de relevancia. El Ekur, sin embargo, tiene todas las características contrarias: termina en una plataforma y en sus cuatro lados hay niveles por donde los fieles pueden acceder a la parte superior. El edificio está preparado, inclusive, para el paso de animales y carros.

En segundo lugar, a diferencia de la pirámide - que está diseñada para albergar, en su interior, un complejo mundo de pasadizos y cámaras subterráneas - el Ekur es cómodo en su interior y exterior; es un "espacio común" para todos los que quieren acercarse a la divinidad.

En tercer lugar, la pirámide termina en un vértice al que solo el alma del Faraón asciende. Es, de hecho, este tipo de estructura, reflejo de una sociedad piramidal donde el mismo vértice puntiagudo del edificio es el propio Faraón. En cambio, el Ekur, al terminar en forma achatada, representa una sociedad en la que, aún contando con estructuras sociales inamovibles, como veremos más adelante, permite el debate y la colaboración intercomunitaria.

Nippur se convierte, así, en una *aldea global* en la que todos conviven y discuten, en la que todos los ciudadanos están representados en una estructura asamblearia. La plataforma del templo principal de la ciudad es el símbolo horizontal del mando colegiado y pluralista, que dirige los destinos de los habitantes.

Para asegurar la prosperidad de Nippur se hace necesario hacer habitable la plataforma del Ekur. De este modo, y fieles a su Dilmún paradisiaco de naturaleza exhuberante, los ciudadanos, probablemente, cuidaran este lugar y, así, construir un hermoso jardín apto para la reproducción humana, vegetal y animal. En esta dirección partiremos del dato que los sumerios distinguían el mundo natural en varias categorías:

- 1) animales domésticos

- 2) animales salvajes (del elefante al insecto)
- 3) peces
- 4) plantas y vegetales
- 5) piedras³⁷²

Demostraremos, a continuación, que este microcosmos natural, quedó integrado en la plataforma última del Ekur.

En 1946, el eminente sumerólogo S.N. Kramer, trabajándo en Estambul como delegado e las American Schools of Oriental Researches of Chicago, y como representante del University Museum of Philadelphia, copió algunas tablillas de poemas épicos y míticos sumerios. Entre todo este material encontró el fragmento de una tablilla que le llamó enormemente la atención: *Inanna y Shakullituda, o el pecado mortal del jardinero*.³⁷³

Al traducirla descubrió que la historia narrada trataba sobre un jardinero, de nombre Shakullituda, cuyos campos y jardines no prosperan, es más, se secan y mueren continuamente. Entonces:

*Entonces él alzó los ojos hacia las tierras bajas,
miró las estrellas al este,
alzó los ojos hacia las tierras altas,
miró las estrellas al oeste (...)*

*Vió cómo había que aplicar las Leyes divinas
y estudió las decisiones de los dioses*³⁷⁴

Es decir, que desde un lugar en el que convergen los Cuatro Puntos Cardinales y centro de decisiones - o reunión - de los dioses, probablemente la ciudad de Nippur, como hemos demostrado anteriormente, el jardinero Shakullituda toma una decisión ante los

³⁷² *Ibid.* pág. 90

³⁷³ S.N. Kramer *La Historia empieza*, pág. 95. La tablilla, originariamente, medía 15 por 18,5 cm. pero estaba muy fragmentada, por lo que Kramer pudo reconstruir solo una parte

³⁷⁴ "Inanna y Shakullituda o el pecado mortal del jardinero", versos 9-12, 15-16 en S.N. Kramer *La Historia*, (texto traducido y comentado por S.N. Kramer) pág. 97

problemas de sequedad de su jardín y:

*En el jardín, en cinco,
en diez sitios inaccesibles ,
en cada uno de estos lugares plantó un árbol como sombra protectora (...)
el sarbatu³⁷⁵ - cuya sombra- al mediodía y al anochecer nunca desaparece³⁷⁶*

Shakullituda, por fin, ha encontrado un lugar tranquilo y acondicionado para sus plantas y árboles.

Suponemos que, si se trata de la plataforma del Ekur (desde la que se pueden divisar los Cuatro Puntos Cardinales) realmente pudo existir un jardín.

B. Meador interpretó de otra forma el mito de Shakullituda e Inanna a partir de poemas e himnos de Enheduanna, el gran poeta y sacerdote de Ur³⁷⁷. A partir de esta interpretación se han construido diversas versiones de este mito: Inanna, mientras inspecciona las labores agrarias, y en una de sus visitas a los jardines, se encuentra con el jardinero Shakullituda. Éste, poseído por la sensualidad de la diosa, comete una transgresión horrible: la fuerza sexualmente. Ésta, ultrajada e insultada, pide ayuda a Enki (dios relacionado, al igual que la diosa, con la fertilidad). Shakullituda ha violado a la diosa, por lo que ha cometido el mayor sacrilegio que se le puede hacer a una mujer. Es un transgresor, ante todo, del cuerpo del alma femenina, por lo que debe ser castigado³⁷⁸. Por lo tanto, vemos que este mito también está relacionado con la violación sexual. Hemos visto que, en un primer momento, el jardín del Ekur es bello, verde y florido. Pero, tras la horrible violación Inanna debe dictar sentencia para el jardinero: sus campos y jardines no

³⁷⁵ Quizás una especie de roble muy resistente

³⁷⁶ "Inanna y Shakullituda...", versos 17-19, 21 en S.N. Kramer *La Historia*, pág. 97

³⁷⁷ B. Meador *Uncursing the dark: treasures from the Underworld*, Wilmette, IL, 1992

³⁷⁸ J. Grahn "Ecology of the Erotic in a Mith of Inanna [[http://transpersonalstudies.com/ImagesRepository/ijts/Downloads/International/%20Journal%20of%20Transpersonal%20Studies-201029\(2\)ENTRE%20ISSUE.pdf](http://transpersonalstudies.com/ImagesRepository/ijts/Downloads/International/%20Journal%20of%20Transpersonal%20Studies-201029(2)ENTRE%20ISSUE.pdf) # page 63], 2010, pp. 59-61

fertilizarán jamás, se secarán prematuramente³⁷⁹. El jardín del Ekur ya no prosperará. Solamente el poder de la diosa puede devolver la vida a este jardín. Solamente el acto de la Unión Sagrada puede fertilizar campos y jardines, como veremos posteriormente.

El Ekur, un jardín para Inanna



Otro de los relatos cosmológicos que tiene relación con la fertilidad e Inanna es el mito de Inanna y el árbol Huluppu (o del Mundo). Está recogido en un poema³⁸⁰ en el que la diosa usó la madera de dicho árbol para construirse un trono. Una violenta tormenta arranca de sus raíces el árbol e Inanna lo planta en el recinto sagrado de Uruk³⁸¹. La narración del poema continúa con la espera de la diosa a que el árbol se hiciera lo suficientemente grande para, con la madera, hacerse una silla y una cama, pero tres criaturas se establecieron en el árbol: en sus raíces una serpiente; en el tronco un *lilitu*, un espíritu femenino, y en sus ramas un ave *Anzu*. Incapaz de librarse de estos tres seres, la diosa pidió ayuda a su hermano Utu, el dios del sol. Él se la negó e incluso Gilgamesh, en un primer momento, no socorre a Inanna. Pero más adelante el héroe hiere a la serpiente

³⁷⁹ *Ibid.* pág. 65. Cf. J. Grahn *Blood, bread and roses: how menstruation created the world*, Boston, 1993

³⁸⁰ "El árbol Huluppu" forma parte de un poema sumerio conocido como "Gilgamesh, Enkidu y el Más Allá", traducido y editado por D. Frayne: "Gilgamesh, Enkidu y el Más Allá", en *La épica de Gilgamesh*, New York, 2001, pp. 129-143

³⁸¹ Según la traducción de Frayne *Ibid.* pág. 131

y , con ella, huyen también el ave y el espíritu. Gilgamesh corta el árbol, toma las ramas para sí mismo y le dá el tronco a Inanna.

Lo que podemos indicar es, en primer lugar, que las tres criaturas (serpiente, espíritu femenino y ave) representan los tres Mundos (inframundo, tierra y aire) y los ciclos de nacimiento, vida, muerte y regeneración, según Campbell³⁸². El hecho de plantar Inanna el árbol en los recintos sagrados de Uruk ilustra una conexión de la diosa con el mundo de la Naturaleza humana, animal y vegetal, además de control de la fertilidad, según Henshaw³⁸³, de este modo el árbol estaría asociado a la serpiente (en sus raíces) dado que son seres del inframundo, según Wolkstein y Kramer³⁸⁴. Igualmente el pájaro *Anzu* está relacionado con las tormentas (en las ramas del árbol) y el elemento aire³⁸⁵ y, por último, el espíritu femenino *lillitu*, con el elemento tierra y con características sexuales negativas (en el tronco del árbol)³⁸⁶.

Cuando Gilgamesh logra expulsar a estos tres entes del árbol por un lado libera a los hombres de los males pero también significa que los seres humanos, de ahora en adelante, ya no podrían contar con Inanna y este Árbol del Mundo para mantener el ciclo de vida, muerte y regeneración. A partir de ahora se rompe el eterno ciclo de nacimiento, vida, muerte y renovación, siendo sustituido por una percepción lineal de la vida como nacimiento y muerte (y el inframundo como final absoluto)³⁸⁷.

El hecho de la construcción del trono de Inanna con la medera del árbol es un símbolo de realeza, de preparación para su futuro rol en las ceremonias del Matrimonio Sagrado con el supremo dios Enlil. Pero su asociación, a partir de ahora, con el Árbol del Mundo ha desaparecido con respecto al pasado así como su papel como deidad de los ciclos de la vida, muerte y regeneración. Inanna entra ahora en la esfera de los dioses supremos, donde depende del gran Enlil y donde la esencia regenerativa y totalizadora de lo femenino se ha perdido.

³⁸² *The Mask of God: Occidental Mythology*, New York, 1965, pp. 486-489

³⁸³ *Female and Male*, pág. 173

³⁸⁴ *Inanna, Queen of*, pág. 180

³⁸⁵ *Ibid.* pp. 95-96

³⁸⁶ M. Hutter 'Lillith', en *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, 1995, pp. 973-976

³⁸⁷ M. Kovacs *The Epic of Gilgamesh*, Stanford, 1989, pp. 59-75 y Wolkstein-Kramer *Inanna, Queen of...op cit* pp. 51-89

Árbol del Mundo, criaturas que viven en él, diosa Inanna como poseedora de la fuerza fértil y protectora de la Naturaleza son todos elementos sustituidos por valores de sometimiento a las normas morales, religiosas y políticas patriarcales (valores que encarna Enlil). Al igual que el Árbol del Mundo ella ha detentado un poder totalizador que abarca el control de los Tres Mundos (inframundo, tierra y aire) y la supremacía como gran Diosa Madre. De ahora en adelante, con la eliminación de los tres seres y del Árbol del Mundo los atributos de dominio de Inanna caen bajo la tutela divina de Enlil que, también, controlará sus instintos, deseos y sueños liberatorios femeninos.

4. 4 INANNA: EL ORÍGEN Y LOS PRIMEROS PASOS

4.4.1 Inanna, Diosa-Madre

Uno de los elementos más antiguos de la religión en el Antiguo Oriente es la creencia en una gran divinidad femenina, origen y fuente de toda la vida , que personificaba la fertilidad³⁸⁸.

J. Frazer ya apuntaba en esta dirección en su obra *La Rama dorada*. Dedujo que una gran Diosa- Madre, personificación de todas las energías reproductivas de la naturaleza, fue adorada bajo diversas advocaciones y que, asociada a ella, había un amante suyo o, mejor, una serie de amantes divinos³⁸⁹.

Siguiendo esta tradición antropológica y religiosa sacaríamos la conclusión que, todo lo que proviene de la diosa representaría, para la población nippuriense, riqueza animal y vegetal y bienestar económico.

Más adelante E.O. James, en 1959 siguió defendiendo la idea de Diosa-Madre totalizadora. Una Diosa-Madre como fue la Inanna sumeria³⁹⁰.

Esta postura fue corroborada por J. Mellart, a partir de un exhaustivo estudio de figuritas votivas aparecidas en las excavaciones arqueológicas de Catal Huyuk desde tiempos neolíticos³⁹¹.

Finalmente, M. Eliade, como estudioso de las religiones antiguas, defendió la idea de una única Diosa-Madre de carácter fértil³⁹².

En una dirección totalmente opuesta existió, paralelamente, toda una serie de autores que ponen en entredicho el carácter único fertilizador de la Diosa-Madre. La idea de

³⁸⁸ M. Noth *El mundo del Antiguo*,pág. 289

³⁸⁹ *La Rama dorada* ,pág. 385

³⁹⁰ *The Cult of the Mother Goddess* , New York, 1959

³⁹¹ *Catal Huyuk. A Neolithic town in Anatolia*, Londres, 1967

³⁹² *A History of Religious Ideas* , Vol. I (*From the Stone Age to the Eleusinian Misteries*), 1978

Diosa-Madre, afirman estos autores, *es un mito*.

A. Fleming, en 1969 afirmaba que la Diosa-Madre es un mito³⁹³. ¿Cómo se llegó a esta conclusión?

En primer lugar T. Jacobsen, en 1976, añadió al carácter de la Diosa-Madre mesopotámica otros campos de acción (diosa de las lluvias, diosa de la familia, prostitución sagrada, etc.)³⁹⁴. Inanna, como reina de los cielos y la tierra, representaba la vida y la fertilidad de plantas, animales y seres humanos, pero solo en su matrimonio con Dumuzi, el pastor divinizado³⁹⁵, La diosa necesita del elemento masculino para la reproducción y es por ello que tras la muerte de Dumuzi por las fuerzas del inframundo baja a este territorio para ir en su busca y encontrar su propio yo interior. Si Inanna es diosa madre de un *todo* necesita una parte de ella perdida, esto es al pastor divinizado, encarnación de la esencia masculina, y las fuerzas de la Naturaleza y la tierra. Solo así se equilibra y se recompone la unión cielo/tierra; vida/muerte³⁹⁶. Como diosa potente es suprema señora pero como diosa terrenal es patrona de los frutos que otorga la Naturaleza y que el Templo distribuye para la prosperidad del pueblo³⁹⁷. Es por este motivo por el que la historiografía moderna, teniendo en cuenta que Inanna es también consorte de los *en*, unos de los cargos supremos gubernativos de las ciudades mesopotámicas, ha revisado los postulados clásicos que denominaban como “matriarcales” a estas sociedades antiguas por el mero hecho de depender, desde un punto de vista moral y religioso, de una gran Diosa Madre. Si estudiamos la vinculación emocional de Inanna con Dumuzi (y si tenemos en consideración que la diosa es tal en tanto a su matrimonio con el *en* de las ciudades) podemos suponer que hay una ligazón permanente entre ella y una figura masculina primordial y necesaria, reduciendo, en consecuencia su magno poder como suprema mujer³⁹⁸. S.N. Kramer interpreta en esta unión entre un ente femenino y uno masculino la celebración anual del Matrimonio Sagrado, cuando la diosa acoge en su regazo a

³⁹³ *The Myth of the Mother Goddess*, World Archaeology, 1969, pp. 247-261

³⁹⁴ *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian religion*, New Haven, 1976

³⁹⁵ *Ibid*, pág. 16, 25 y 47

³⁹⁶ J. Van Dijk “Le motif comique dans le pensée sumérienne” *Acta Orientalia*, 28/2, 1964, pp. 1-59

³⁹⁷ D. Schmandt-Besserat *When Writing Met Art: From Symbol to Story*, Austin, 2007, pp. 4-12

³⁹⁸ E. Gould Davis *The First Sex*, New York, 1971, pp. 44-72

Dumuzi³⁹⁹. Por tanto, Inanna y su poder no es algo aislado sino que *es en relación* con una fuerza que completa los ciclos naturales de reproducción, vida y muerte, esa fuerza natural masculina también necesaria para su consecución. Aún así en los templos, y durante todo el III milenio a.C. , a la diosa se la siguió adorando como diosa del amor⁴⁰⁰, una de sus múltiples facetas que encierra su vinculación primera con un dios, héroe o cargo sacerdotal y/o político masculino.

La misma idea de la compartimentación de poderes de una diosa fértil con un consorte masculino fue defendida, en 1998, por L. Goodison y C. Morris⁴⁰¹.

Dumuzi, el amante de Inanna



Como veremos ahora Inanna-Ishtar tuvo una naturaleza compleja que incluía otras muchas actividades bajo su patronato. Se ampliaba, así, la importancia de la diosa en el tiempo y en el espacio.

Gracias a las nuevas aportaciones podemos constatar, además, que en el culto de la Diosa-Madre existió un culto oficial (practicado por las clases dirigentes) y un culto o religiosidad popular (practicado por el pueblo llano)⁴⁰².

Una serie de epítetos refieren a los reyes como "hijos de Inanna", o apareciendo ésta como "madre", "hermana" o "hija del rey"⁴⁰³.

³⁹⁹ Inanna, *Queen of*, pp. 124-125

⁴⁰⁰ S.N. Kramer *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Indiana, 1969, pág. 57

⁴⁰¹ *Ancient Goddesses: the Myths and the Evidence* Madison, 1998

⁴⁰² J.H. Stuckey "Ancient Mother Goddess and Fertility Cults" [<http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/jarm/article/view/File/4952/4146>], 2005, pág. 33

⁴⁰³ J.H. Stuckey *Ancient Mother* pág. 36

También la Diosa-Madre cumple los papeles de diosa guerrera, como, por ejemplo, en las culturas del Levante. S. Olyan, O.Keel y C. Uelinger han defendido este carácter en las Diosas-Madre de la costa levantina⁴⁰⁴.

Partiéndolo de todas estas premisas nos ceñiremos al ámbito de la ciudad de Nippur. Observaremos que Inanna era una diosa completamente naturalizada. No solo pertenece al ámbito oficial, guerrero o mítico sino que abarca regiones mentales completamente cercanas al ser humano, animal y vegetal en todas sus vertientes (biológica, mental, física o moral). Inanna es procreadora, pero además, defensora de las criaturas generadas por ella. Es la diosa de las prácticas mágicas y, gracias a estas, cuida a los pobres y desamparados, tesis defendida por Kramer⁴⁰⁵ Cumple el papel de diosa del día y de la noche, siéndolo como la estrella matutina y vespertina, según Leick⁴⁰⁶ Es de noche, de hecho, cuando la diosa se abandona al amor puro y fecundo, pero, a veces, seduce a hombres y mujeres para que, practiquen, entre ellos, la lascivia y los excesos del sexo⁴⁰⁷.

Tras analizar todas las consideraciones aquí expuestas concluimos que Inanna es:

- 1) Diosa totalizadora de los Cuatro Puntos Cardinales y de los Tres Mundos⁴⁰⁸
- 2) Diosa del día y de la noche
- 3) Diosa del sexo y la procreación que cumple los papeles de Diosa-Madre, prostituta sagrada y defensora de la naturaleza en todas sus vertientes

Estos son los papeles que cumple en Nippur: diosa totalizadora, porque desde la cima del Ekur, su mirada y poder abarca las Cuatro Partes del Universo, en extensión y altura; diosa del día y de la noche, porque ella misma es Venus, lucero permanente del día y de la noche; diosa del sexo y de la procreación porque, ella misma, es sacerdotisa sagrada y prostituta sagrada.

⁴⁰⁴ *God, Goddess and Images of God in Ancient Israel* MN, 1998

⁴⁰⁵ "The Sumerian Marriage Texts" *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 107, 1963a, pp. 485-525

⁴⁰⁶ *Mesopotamia. La invención*, pág. 198

⁴⁰⁷ G. Furlani *Riti assiri e babilonesi*, Udine, 1940, pp. 35ss

⁴⁰⁸ Ver apartado 4.2 (INANNA, DIOSA DE LA TOTALIDAD)

En estos tres ámbitos se mueve la suprema diosa de Nippur.

Diosa-Madre en los orígenes, procreadora en el desarrollo de la Vida y Destino de los Hombres, se acerca, en sus variadas vertientes, al mundo animal. Sus animales son el león, la paloma y la vaca⁴⁰⁹.

En este sentido:

- 1) protege lo salvaje, lo oscuro, las fuerzas bestiales e infernales (el león: el infierno)
- 2) protege lo domesticado, la paz, el orden y el ciclo natural y biológico de todos los seres de la tierra (la vaca: la tierra)
- 3) protege la libertad, lo volátil, el aire, lo eterno (la paloma: el cielo)

Naturalmente, vemos con esta triple diferenciación los Tres Mundos de Inanna. Estos Tres Mundos, o conceptos (salvajismo en el león; aprendizaje y domesticación en la vaca; libertad total en la paloma) son los tres territorios de Inanna. Únicamente los hombres y las mujeres y ella pueden pasar por estos Tres Mundos solo tras haber conocido las tres partes del Ekur:

quién ha estado en el inframundo ha sufrido los horrores que aquí existen (el león); quién ha superado el inframundo tiene un largo camino de aprendizaje y domesticación en los valores de la vida civilizada, conocerá el pecado y la redención, la vida en la tierra, en suma (la vaca); y, por fin, quién ha llegado al último escalón del Ekur conocerá la completa libertad, el paraíso, el infinito (la paloma).

Inanna ha recorrido estos Tres Mundos antes de alcanzar el paraíso de los dioses. En este largo y árduo camino conoce y recorre el inframundo (con Dumuzi, como veremos a continuación); conoce y recorre la tierra (con los hombres) y alcanza el paraíso (con Enlil, como analizaremos más adelante).

⁴⁰⁹ G. Furlani *Riti assiri...op. cit.* pág. 44

4.4.2 Inanna y Dumuzi: el origen

Hay todo un pasado en el que la diosa Inanna y Dumuzi, el pastor, se conocen, se encuentran - amorosamente - y, finalmente, consuman el acto de la Unión Sagrada.

En un principio Inanna rechaza a Dumuzi que, al fin y al cabo, es un pastor salvaje y no un agricultor civilizado:

*Yo no desposaré al pastor,
no me pondré sus toscos vestidos, no aceptaré su burda lana.
Yo, la joven mujer, desposaré al agricultor,
al agricultor que cultiva lino en abundancia,
al agricultor que cultiva cebada en abundancia*⁴¹⁰

Inanna no acepta el salvajismo y la rudeza de un pastor que, en realidad, vive fuera de los muros de Nippur y no conoce las normas de la vida civilizada.

La ciudad representa la civilización; el exterior, las montañas, las estepas y la vida agreste. Siendo Diosa-Madre, Inanna se defiende de los reclamos de Dumuzi y, como vemos por el poema, prefiere la vida que le ofrece el agricultor. Solo la vida agraria es respetada, en un primer momento, por Inanna. De hecho, la comunidad urbana depende de las cosechas para su supervivencia.

En un momento posterior, como veremos, Inanna empieza a conocer las costumbres y hábitos de Dumuzi y toma la decisión de, al menos, educarle en los placeres de la vida civilizada de Nippur. El Matrimonio Sagrado, deducimos, sería también un acto de reequilibrio entre lo civilizado, representado por la diosa, y lo salvaje, los valores primarios que encarna Dumuzi.

⁴¹⁰ "Dumuzi y Enkidu: el cortejo de Inanna (el pastor y el agricultor)", versos 20-25 en S.N. Kramer *El Matrimonio*, (traducido y preparado por S.N. Kramer) pág. 84

En el *Poema de Gilgamesh* también Shamkat, la hieródula, educa al compañero inseparable del héroe Gilgamesh en los placeres de la vida mundana de la ciudad. Enkidu, al igual que Dumuzi, proviene de las lejanas estepas, de las remotas montañas donde solo hay fieras que acechan en todo momento, peligros e inseguridad. Todo lo que proviene de Inanna, y como veremos ahora, de Shamkat, representa protección:

*Shamkat vió a aquel hombre salvaje*⁴¹¹,

*hombre bárbaro como los que habitan en plena estepa*⁴¹².

-''¡Es él, Shamkat,- le dijo el cazador-, deja caer tu ropa,

descubre tu sexo y que posea tus encantos!

¡No lo rechaces! ¡Acoge su ardor!

En cuanto te vea así, se acercará a tí,

quítate entonces tus vestidos para que yazga sobre tí y para tal salvaje representa tu arte de mujer.

Su manada, que ha crecido con él, se tornará hostil, mientras sacie contigo su codicia amorosa''.

Shamkat dejó caer su ropa,

descubrió su cuerpo y él poseyó sus encantos,

sin rechazarle, ella acogió su ardor;

se quitó sus vestidos y él yació sobre ella,

*mientras desempeñaba para el salvaje su arte de mujer*⁴¹³.

Como hemos venido indicando anteriormente, Inanna dá los primeros pasos con Dumuzi, al que, como Shamkat con Enkidu, termina aceptando en su regazo. Pero se dan las primeras disputas familiares, especialmente con Ningal, su suegra, y con Dumuzi:

⁴¹¹ Se refiere a Enkidu, el compañero inseparable de Gilgamesh.

⁴¹² Existe, por el poema, dos ''regiones'' completamente antagónicas: la urbe (lo civilizado) y las estepas (lo salvaje). La civilización es la ciudad, lo salvaje es territorio de los bárbaros. El territorio de Mesopotamia fue escenario, en diversas ocasiones de su agitada Historia Antigua, de invasiones de pueblos bárbaros, como los pueblos montañoses, por ejemplo las tribus gutas. Ante estos peligros la ciudad puede reaccionar militarizando sus límites o bien integrando a los pueblos del exterior dentro de su tejido urbano. Para algunas de estas cuestiones, ver el artículo de F.Lara Peinado ''Nada sabe de comer el pan:el transfondo no- urbano en el *Poema de Gilgamesh*'', *ISIMU, Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 1, 1998, pp. 111-125

⁴¹³ *Poema de Gilgamesh*, tablilla I,columna IV, versión asiria, versos 6-20(edición traducida y preparada por F.Lara Peinado) pp. 13-14

*Muchacaha, no provoques una discusión,
Inanna, hablemos de ello,
Inanna, no provoques una discusión,
Ninegalla, reflexionemos juntos sobre ello.
Mi padre es tan bueno como tu padre,
Inanna, hablemos de ello,
mi madre es tan buena como tu madre,
Ninegalla, reflexionemos juntos sobre ello*⁴¹⁴.

4.4.3 Inanna y Dumuzi: una bella convivencia...

Inanna, hasta ahora, ha rechazado a Dumuzi; seguidamente le ha empezado a conocer, le ha aceptado como esposo, ha tenido sus primeras querellas familiares.

Pero, ¿cómo son los primeros pasos de su mútua convivencia? La respuesta, como veremos, es positiva: en su convivencia con Dumuzi, la diosa es feliz y dichosa.

S.N. Kramer, hacia 1951, trabajándo en el Antiquities Museum of Estambul, dió por casualidad con una pequeña tablilla que llevaba el número 2461. La tradujo y se dió cuenta que lo que tenía entre manos era uno de los primeros y más bellos cantos de amor de la antigua Mesopotamia. El poema es un canto al amor, al amor puro y sincero entre un rey⁴¹⁵ y su esposa ritual⁴¹⁶.

El poema puede, perfectamente, ser un reflejo de la relación amorosa entre Inanna y Dumuzi, como hemos visto anteriormente:

Esposo mío, amado de mi corazón.

Grande es tu hermosura, dulce como la miel.

⁴¹⁴ "Dumuzi e Inanna, orgullo de linaje" (Dumuzi e Inanna I), versos 7-14 en S.N. Kramer *El Matrimonio*, (poema traducido por S.N. Kramer), pág. 87

⁴¹⁵ El rey, refiere el poema, es Shu-Shin, de la III Dinastía de Ur

⁴¹⁶ S.N. Kramer *La Historia empieza*, pág. 161

*León, amado de mi corazón,
grande es tu hermosura, dulce como la miel.
Tú me has cautivado, déjame que permanezca temblorosa ante tí;
Esposo, yo quisiera ser conducida por tí a la cámara.
Tú me has cautivado, déjame que permanezca temblorosa ante tí;
León, yo quisiera ser conducida por tí a la cámara.
Esposo mío, déjame que te acaricie;
mi caricia amorosa es más suave que la miel.
En la cámara llena de miel,
déjame que gocemos de tu radiante hermosura;
León, déjame que te acaricie;
Mi caricia amorosa es más suave que la miel.
Esposo, tú has tomado tu placer conmigo;
díselo a mi madre, y ella te ofrecerá golosinas;
a mi padre, y él te colmará de regalos
Tu alma, yo sé cómo alegrar tu alma;
Esposo mío, duerme en nuestra casa hasta el alba.
Tu corazón, yo sé cómo alegrar tu corazón;
León, durmamos en nuestra casa hasta el alba.
Tú, ya que me amas,
Dame, te lo ruego, tus caricias.
Mi señor dios, mi señor protector,
Mi Shu-Shin, que alegra el corazón de Enlil⁴¹⁷,
Dame, te lo ruego, tus caricias.
Tu sitio, dulce como la miel, te ruego que pongas tu mano encima de él⁴¹⁸,
pon tu mano encima de él como una capa-gishban,
cierra en copa tu mano sobre él como sobre una capa-gishban-sikin.*

⁴¹⁷ Enlil, uno de los dioses supremos de Nippur. Era el dios de los vientos y de las tempestades. Además de ser patrono de la realeza sagrada su poder benéfico consagraba el rito de las Nupcias Sagradas

⁴¹⁸ Se refiere a Enlil

*Este es un poema-balbale de Inanna*⁴¹⁹

4.4.4... y una bella progenie

Mantener un estado natural paradisiaco y puro es la base del amor entre la diosa y, el pastor divinizado, Dumuzi.

El Dilmún, o paraíso terrenal, que ya existía antes del Diluvio Universal sumerio, es un mundo que merece la pena mantener y recordar para el bien de la entera comunidad.

Son los dioses primigénios de esta “Edad de Oro” - Inanna, los dioses cósmicos, los dioses de las aguas y la tierra – los que perpetúan la olvidada “tierra prometida”.

Una vez más existe un poema que tiene como escenario el Ekur de Nippur, imagen y semejanza del Dilmún paradisiaco. Es aquí donde tiene lugar una primigenia Hierogamia Cósmica, origen de todos los seres de la naturaleza, origen de toda la vida en la tierra:

*El gran Kiur*⁴²⁰*se hizo resplandecer a sí mismo, su cuerpo floreció alegremente.*

*La vasta Tierra sujetó a su cuerpo ornamentos de metal precioso y lapislázuli,
se atavió con diorita, calcedonia, coralina y eshmeshu*⁴²¹.

El Cielo revistió de atractivo las hierbas, luego se levantó majestuosamente.

*La Tierra pura se mostró adornada al puro An*⁴²², *en una plaza inmaculada.*

An, el alto Cielo, consumió el matrimonio con la vasta Tierra,

implantó el espermatozoide de los héroes bosques y cañas en su seno.

*La Tierra, la buena Vaca*⁴²³, *recibió la buena simiente de An,*

⁴¹⁹ Poema (versos 1-32) traducido por Kramer en S.N. Kramer *La Historia...op cit*, pág. 163, hace referencia al matrimonio sagrado del rey Shu-Shin con su esposa ritual, en ocasión de la llegada del Año Nuevo.

⁴²⁰ Se refiere al Ekur, el gran *zigurat* de la ciudad de Nippur

⁴²¹ Parecido al ámbar. Como otros muchos metales, aparece en los rituales del Matrimonio Sagrado

⁴²² Padre supremo de todos los dioses sumerios. Es un dios cósmico, al igual que su hijo Enlil. Como divinidad cósmica creadora es también dios del Tiempo y del acontecer, al igual que el Cronos griego o el Saturno romano

⁴²³ La Diosa-Madre suprema, Inanna, identificada en esta parte del poema como la Tierra, la Vaca, símbolo de la estabilidad de los ganados y los cultivos

la Tierra se consagró toda a dar feliz nacimiento a las hierbas de la vida,
 la Tierra, alegremente, originó la abundancia, exudó el vino y la miel.
 Habiendo dado nacimiento al bosque y al cañaveral,
 amontonó las uvas y la miel en los almacenes.
 Mientras, el cañaveral verdeaba como el bosque, ellos estuvieron en plena armonía⁴²⁴,
 el bosque y el cañaveral juntos, con sus tallos espléndidos, cantaban sus propias alabanzas.
 El bosque no se mostraba orgulloso al cañaveral,
 en la profundidad, en el vasto interior de las montañas, completó sus troncos;
 el cañaveral se elevaba del carrizo como una nube de saltamontes,
 haciendo crecer las gruesas cañas, los grandes marjales, la caña-ushshu.
 Era a ellos a quienes las olas hacían engrandecer,
 a quienes las nubes, llevándo el agua del cielo, hacían crecer.
 El gran bosque hizo relumbrar el universo en la plenitud lujuriente,
 el bosque, sobre los campos cultivados, pasó a ser como hermano y hermana, con el arado.
 Donde ponía el pié, allí daba como regalo almacenes.
 Ezinu-an⁴²⁵, el consuelo del país, levantaba su cabeza hacia el Cielo,
 La Tierra, toda entera, y los campos cultivados amontonaban montones de trigo hacia Shulgi⁴²⁶.
 Los dátiles, la higuera, el níspero, el árbol-mipar,
 el granado, el manzano, la viña de abiertos pámpanos,
 el árbol-lam, el roble, el álamo, la madera-urzinum,
 el olivo⁴²⁷, el alfóncigo,
 el Bosque, como tributo (y) regalo, alegremente, Él⁴²⁸ los estrechaba en su pecho⁴²⁹

⁴²⁴ Se refiere a la pareja divina, Inanna y An, dioses supremos de la creación, ahora unidos por el ritual de las Nupcias Sagradas

⁴²⁵ Esto es, el trigo. Producto básico en la economía de la ciudad proximo-oriental

⁴²⁶ En este verso observamos una alabanza a la abundancia, fruto de la Unión Sagrada entre Cielo y Tierra. El Cielo produce lluvias, sol, vientos; la Tierra recibe el agua, lo que hace que crezca el trigo en abundancia, "consuelo" y sustento de los habitantes sumerios. Se hace referencia al rey Shulgi, rey de la III Dinastía de Ur. Al igual que Shu-Shin, representa valores de paz, abundancia y prosperidad para sus súbditos, ahora protegidos por la Ley escrita de estos reyes.

⁴²⁷ El olivo (*gish zi-ir-tum*), aunque conocido en Mesopotamia, no tuvo especial aprovechamiento, a diferencia de las culturas levantinas del Mediterráneo Oriental. El sésamo y otras especies oleaginosas fueron más cultivadas

⁴²⁸ El bosque

⁴²⁹ "Una Hierogamia Cósmica", versos 1-32 en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado) pp. 56-57

4.5 EL MATRIMONIO EN NIPPUR: OBLIGACIONES Y DERECHOS

Bien, Inanna empieza a convivir, definitivamente, con Dumuzi. A partir de ahora, ámbos, como marido y mujer, tienen una serie de derechos y obligaciones que deben cumplir.

El mito Inanna-Dumuzi es un reflejo claro de la sociedad nippuriense en todas sus vertientes (políticas, institucionales, religiosas, económicas, matrimoniales), como ahora analizaremos.

¿Cuáles eran los límites de la “libertad sexual” de Inanna, y por tanto de la mujer nippuriense, antes de formalizar una familia con su consorte Dumuzi? I. Bloch aceptaba un estado natural de las mujeres suplantado, más adelante en el tiempo, por varias formas de matrimonio estructurado, así por ejemplo, la prostitución sería un antiguo resquicio de libertad sexual⁴³⁰. Esta teoría decimonónica ha sido reelaborada y ampliada por J.J. Bachofen y el etnólogo americano L. H. Morgan a través del análisis de Engels (lo que ha influenciado mucho a la moderna teoría feminista), de hecho éste último refiere la prostitución como el complemento del matrimonio monogámico como transformación de los medios de producción dentro de la propiedad social⁴³¹.

Engels ve en la prostitución sagrada un cambio en los cánones sociales y en las clases sociales; así, para entender la prostitución necesitamos reexaminar las relaciones sexuales en los Estados arcaicos⁴³².

Frazer, partiendo de la idea de promiscuidad sexual, y antes de la conformación del matrimonio y la familia, expone que el libertinaje- que, por ejemplo se daba en las ceremonias – fue, por algún tiempo una parte esencial de los rituales, no resultando fértil el desarrollo de las plantas y los árboles sin la unión verdadera de los dos sexos humanos⁴³³.

⁴³⁰ *Die Prostitution* , Berlin, 1912, pp. 170-171. Cf. G.Lerner “The origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia” [<http://pro.chadwick.com/PDF/1355473645156.pdf>], 1986, pág. 236

⁴³¹ *The origin of the Family, Private Property and the State* , New York, pp. 129-130, 138-139

⁴³² *Ibid.* pp. 237ss

⁴³³ *La Rama dorada*, pág. 171

Así, por ejemplo, expone el gran antropólogo, las plantas reproducen sus especies mediante la unión sexual de los elementos macho y hembra y, según el principio de la magia homeopática, o imitativa, esta reproducción se supone estimulada por los matrimonios ficticios o verdaderos de hombres y mujeres disfrazados de espíritus de la vegetación⁴³⁴.

V. Gordon Childe presentó el problema de la libertad sexual femenina (y masculina), y el paso a la familia, de modo más complejo. Para el arqueólogo la familia comprende lo que se llama "ideología de la sociedad", es decir, el conjunto de sus supersticiones, creencias religiosas, opiniones e ideales artísticos⁴³⁵.

Pero, más que hablar de "la familia", deberíamos empezar a preguntarnos qué es un *grupo doméstico*, átomo elemental, en nuestro caso, de la sociedad nippuriense.

En primer lugar diremos que el plano de la casa típica de estas épocas se corresponde más con el grupo doméstico que con la familia⁴³⁶, a tenor de los datos arqueológicos. El grupo doméstico, por ejemplo, no es una unidad endogámica sino que necesita del exterior, de las relaciones con otras familias y clanes para poder ampliarse y perdurar en el tiempo y en el espacio. En dicho desarrollo pueden surgir tensiones intrafamiliares, como hemos podido comprobar al exponer los primeros pasos de Inanna con Dumuzi⁴³⁷.

En segundo lugar, si la casa se corresponde con el grupo doméstico y no con la familia monogámica – lo que indica ampliación de espacios habitables dentro del hogar – afirmaremos que la extensión está determinada por muchos factores. Una primera teoría a tener en cuenta lo relacionaremos con la instauración, imposición y desarrollo de los "Despotismos Orientales". Así, Marx, al considerar la *forma asiática* como uno de los modos de realización de la "propiedad de la comunidad", no duda en afirmar que en estas sociedades orientales perviven dos tipos de propiedad: la que estaba en manos de unos pocos (el Estado) y la que gestiona el resto de la comunidad (el pueblo)⁴³⁸.

Prosiguiendo en su descripción de la *forma asiática* de propiedad, el filósofo alemán

⁴³⁴ *Ibid.* pág. 176

⁴³⁵ V. Gordon Childe *¿Qué sucedió en la Historia?*, Barcelona, 1985, pp.26-27

⁴³⁶ J.N. Postgate *La Mesopotamia arcaica. Sociedad y Economía en el amanecer de la Historia*, Madrid, 1999, pág. 118

⁴³⁷ Vease el caso de las tensiones entre la suegra de Inanna, Dumuzi y la diosa, claro reflejo de la complejidad de las familias extensas

⁴³⁸ G. Sofri *El modo de producción asiático*, Barcelona, 1971, pág. 41

escribe que la "unidad", que se encuentra por encima de las comunidades individuales – y que será el futuro propietario de la tierra – acaba por convertirse en un agente "particular". Éste está ahora por encima de las muchas comunidades particulares reales, donde cada uno, de facto, se ve privado de propiedad. Ésta le llega a este nuevo propietario mediante la cesión de la unidad total. Este nuevo propietario acabará por ser el *déspota* que controla todas las unidades particulares y es padre de muchas comunidades. A esta "unidad suprema", es decir, al *Déspota oriental*, pertenece el producto excedente, el sobrante de las distintas comunidades⁴³⁹. De hecho, en su artículo "La dominación británica en la India", publicado en Junio de 1853, Marx escribe:

En el Despotismo Oriental, y durante la ausencia de propiedad, existe – en realidad, como fundamental – esta propiedad de la tribu o la comunidad. Ésta es producida, esencialmente, al combinarse la manufactura y la agricultura en el seno de la pequeña comunidad, que, en tal caso, se convierte en self-sustaining y contiene, en su interior, todas las condiciones para la producción y reproducción de excedentes. Una parte de este trabajo excedente pertenece a la comunidad superior, que con este objeto aparece personalizada, y este trabajo excedente se manifiesta sea en forma de tributos, sea en forma de trabajos colectivos para exaltar la unidad hacia el déspota real y propio y -hacia el sentimiento de tribu idealizado- el dios. Esta especie de propiedad comunitaria puede ahora manifestarse, de forma que las pequeñas comunidades vivan una al lado de la otra, independientemente con su familia y en la parcela de terreno asignada. Esta unidad realiza un trabajo determinado para la "reserva común" (in surrance, por así decirlo), y para sufragar los gastos de la comunidad como tal, es decir, para la guerra, el culto, etc.⁴⁴⁰.

Es el déspota oriental quien, bajo la protección de la divinidad y el poder, determina un tipo de sociedad, de relaciones de propiedad, de familia extensa. Aún así, la familia tiene una libertad limitada, dado que es el Estado autocrático el que dicta las normas, derechos

⁴³⁹ *Ibid.* pp. 42-43

⁴⁴⁰ "La dominación británica en la India" (Junio, 1853) en G.Sofri *El modo...op. cit.* pág. 43

y obligaciones que deben imperar en la sociedad, aunque siempre en régimen comunal, o redistributivo incluso, según autores como J.F.Robertson⁴⁴¹.

Una segunda teoría para explicar los grupos domésticos en Nippur sería de índole material (parte, en cierto sentido, de los postulados marxistas). La cultura material, para V.Gordon Childe es, en gran medida una respuesta al ambiente: consiste en los recursos desplegados por la población para:

- 1) afrontar las necesidades que provocan las diferentes condiciones climáticas
- 2) procurar protección contra agentes devastadores (inundaciones, fieras, plagas, desertificación, aridez)
- 3) aprovechar las fuentes locales de alimentos en una región determinada

Así, prosigue el arqueólogo, sociedades diferentes se han visto en la necesidad de inventar recursos diferentes y convertir, para su propio beneficio y supervivencia, diferentes sustancias y elementos naturales en alimento, combustible, albergue y herramientas⁴⁴². Según esta última teoría, son las condiciones climáticas, geológicas y biológicas las que determinan un tipo de grupo doméstico. Suponemos que, en un medio urbano como Nippur, un desastre climatológico, obliga a la población a adaptarse a las nuevas, y adversas, circunstancias. El grupo doméstico se ampliará para conseguir ayuda mútua, de acuerdo a nuevas necesidades (hambre, abrigo, techo,etc.).

La tercera teoría para explicar las tendencias de los grupos domésticos es la “particularista”, muy ligada a las formas de pensamiento, moral y creencias religiosas.

⁴⁴¹ Para las redistribuciones de raciones en Nippur vease el artículo del autor citado “The Temple Economy of Old Babylonian Nippur: the evidence of centralized management”, en *Nippur at the Centennial...op. cit.* pp. 177-189. Robertson propone el sistema redistributivo de los *shatukku*, o raciones de comida, desde el Templo, como órgano director de Nippur, a la población. El pueblo nippuriense (ya fueran campesinos, artesanos, jornaleros, comerciantes, etc.) realiza labores para la entera comunidad a cambio de raciones de comida previamente preparadas por los administradores y burócratas de la ciudad. En este sentido, el Ekur jugaría un importante papel en el mantenimiento y redistribución de alimentos al pueblo

⁴⁴² V.Gordon Childe *¿Qué sucedió?*, pág. 33. “Así, por ejemplo, los pobladores de la estepa deben dedicarse más al hueso y a la fabricación de cestas y cuero. También pueden arreglarse sin hachas y habitan en tiendas de pieles o guaridas subterráneas”. V.Gordon Childe ejemplifica así un tipo de adaptación al medio de los pueblos esteparios.

Partiremos de la premisa, como han afirmado J. Bottero y S.N. Kramer, que la religión mesopotámica no era “histórica”, sino “primitiva”, donde su régimen era comparable al de su Derecho no escrito, sin leyes explícitas ni preceptos morales, sino solo costumbres, hábitos, actos reflejos⁴⁴³. Todos estos esquemas vitales eran recibidos a través de la educación y el ejemplo, estaban latentes en la conciencia y permitían que cada persona, a lo largo de su existencia diaria, y recurriendo a la analogía, pudiese resolver con una solución concreta un/su problema.

Afirmamos que, partiendo de esta última teoría, la libertad del grupo doméstico, para seguir creciendo y seguir desarrollándose, es total. No hay norma religiosa, cultural, ni tan siquiera templaria o estatal, que impida al grupo su libre desarrollo.

Si, como hemos admitido en páginas anteriores, Nippur es una ciudad con un régimen asambleario en algunas de las decisiones de los ciudadanos, añadiremos la siguiente conclusión: las conductas, los hábitos y las creencias de cada grupo doméstico son elementos propios y particulares de cada uno de estos, no sujetos a instancias superiores o externas. Como veremos a continuación, y a pesar de esta completa libertad del grupo doméstico, cada unidad impone sus propias normas. Estas guían su ulterior evolución.

El *genium*⁴⁴⁴ que el grupo doméstico guarda celosamente es plácido tranquilo, está en contacto diario con las obligaciones individuales y familiares, así, todos los integrantes del clan son considerados parientes, en virtud de su descendencia mítica, siendo el *genium*, por lo común, un animal, insecto o planta comestible importante en la economía tribal⁴⁴⁵.

A esta premisa añadiremos las funciones de la diosa Inanna, señora no solo de la procreación sino de la naturaleza entera, en su vertiente más humanizada, más totalizadora, como hemos presentado en páginas anteriores⁴⁴⁶.

Hemos tratado de presentar tres teorías para la génesis y desarrollo del grupo doméstico. En cuanto a las dos primeras, la marxista y la determinista de V. Gordon Childe, diremos que abordan el problema de modo reduccionista: no necesariamente el desarrollo de los grupos domésticos se debe siempre a adaptaciones ambientales ni la

⁴⁴³ J. Bottero-S.N. Kramer *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*, Madrid, 2004, pág. 69

⁴⁴⁴ Entiéndase, con esta denominación, el pasado, la tradición, los hábitos adquiridos de cada grupo doméstico

⁴⁴⁵ V. Gordon Childe *¿Qué sucedió...op. cit.* pág. 57

⁴⁴⁶ Ver apartado 4.4.: INANNA: EL ORIGEN Y LOS PRIMEROS PASOS

familia es una consecuencia lógica de la implantación de los Despotismos Orientales. Nos inclinamos a pensar que la familia es una célula social compleja y determinada por múltiples factores. En esta célula, la costumbre, los hábitos adquiridos, los modos de pensar particulares, que pasan de generación a generación, tienen una importancia fundamental. Una sociedad depende, como apuntaba Marx, de un órgano director para su perdurabilidad y desarrollo⁴⁴⁷, pero se nutre, además, de influencias externas, de experiencias propias. Además, hay elementos como la cooperación intrafamiliar y el trabajo comunitario muy presentes en estas sociedades.

Hay que añadir un nuevo elemento a estas teorías: la perpetuación de los lazos familiares, idea innata en las sociedades humanas desde los tiempos prehistóricos.

A partir de esta idea proponemos dos posibilidades que tiene la familia extensa, o el grupo doméstico, para afianzar su dominio sobre otros clanes y asegurar su propia estructura interna: la paternidad y la sucesión.

Como veremos ahora tenemos dos documentos, sacados a la luz en Nippur, referidos a esta ciudad y traducido y publicado el primero por Prang, en los que figura la división de las propiedades paternas entre los herederos. Se podría incluir, en estos dos documentos, todo lo que no fuera perecedero: tierra, casa, muebles, animales y esclavos, pero también cargos del templo. El principio subyacente es el sistema patrilineal, en el cual la propiedad se dividía entre los hijos, o mejor, entre cada línea masculina superviviente, dado que los hijos varones de un hermano muerto podían heredar. De aquí los prolongados esfuerzos de los tíos malvados para poner reparos a la paternidad de un bebé nacido póstumamente.

El primer documento es la división de las posesiones paternas entre cuatro hermanos nippurienses (Sallurum, Apiyatum, Ziyatum y Lugatum):

5/6 de sar⁴⁴⁸ de casa construída, junto a la casa de su parte; 1/2 iku⁴⁴⁹, 20 sar de campo "marra" cerca de su parte; una mesa de santuario; 3 ovejas; 3 bushels⁴⁵⁰ de betún seco en lugar de la parte

⁴⁴⁷ Ya sea un rey, una casta sacerdotal o un gobierno asambleario, en el caso de Nippur

⁴⁴⁸ *Sar*, un tipo de medida

⁴⁴⁹ *Iku*, un tipo de medida

⁴⁵⁰ *Bushel*, un tipo de medida

preferente de los bueyes; $\frac{1}{2}$ shekel⁴⁵¹ de plata; una décima de la Gran Puerta. Todo esto es la parte preferente de la condición del hermano mayor.

1 sar y 5 gin⁴⁵² de casa construida, parte de su padre; 1 sar de campo yermo junto a la casa de Lugatum; 30 sar de campo "marra" junto a Igmilum, el carnicero; un buey (llamado) Taribatun; 8 ovejas; $\frac{1}{4}$ de la prebenda de la Gran Puerta; un carro sin terminar; 1,5 shekel de plata, legado (por?); una muela de alfarero con el asa unida; una puerta de madera (la puerta del santuario); una puerta de mimbre; la puerta de la celda. Todo esto, la parte de Sallarum, el hermano mayor.

1,5 sar de casa construida (en lo relativo a 10 gin de casa, Apiyatun ha compensado a Lugatum con 1 shekel y 20 gramos de plata) junto a la casa de Sin-Lidis, el trabajador del cuero, junto a Ziyatun; una vaca (llamada) Istar-rimti-illi; 8 ovejas; $\frac{1}{4}$ de la prebenda de la Gran Puerta; un carro viejo (ha compensado a Lugatum por el carro con u shekel de plata); una muela de basalto con el asa unida; 3 puertas de nervaduras de palmera dentro de la casa de su parte. Todo esto de la parte de Apiyatun.

1 sar y 16 gin de casa construida junto al templo de Lugalbanda; 1 sar de tierra baldía junto a la casa de Sallurum (dado que la superficie de casa no era igual a la superficie) ha compensado a los hermanos con 4 bushels de grano (y una escalera); $\frac{1}{5}$ iku de campo "marra", etc.

Los herederos de Imgua, voluntariamente, dividieron mediante sorteo y juraron por el nombre del rey no reclamar uno contra del otro en el futuro⁴⁵³

No necesariamente las obligaciones hacia los hijos de un matrimonio recaen siempre sobre la madre y el padre. En ocasiones la responsabilidad de la tutela la tienen otros miembros internos de la familia (como la abuela, los tíos o los primos). Este es el caso del siguiente texto, un pleito sobre paternidad, hallado en Nippur. La responsabilidad última del cuidado de Ninurta- ra'-im-zerim la tiene el juez de la ciudad y, por lo tanto, el Estado nippuriense. El juez está preparado para educar al niño. El juez es una prolongación del grupo doméstico. En caso de muerte o abandono por parte de los padres, los hijos pasan a

⁴⁵¹ *Shekel*, una medida de peso metálico

⁴⁵² *Gin* , un tipo de medida

⁴⁵³ E. Prang "Das Archiv von Imgua"(traducido por Prang) , ZA, 66, pp. 3-7, en J.N. Postgate *La Mesopotamia*, pp.124-125

ser "propiedad" del Estado. De esta forma el matrimonio pierde el lazo de la tradición familiar, se descompone, sus problemas pasan a ser "asunto de Estado".

He aquí este pleito sobre paternidad hallado en Nippur y publicado por Leichty:

Ninurta-ra'-im-zerim, el hijo de Enlil-bani solicitó a los funcionarios y jueces de Nippur diciéndolo: -Enlil-bani, mi padre, el hijo de Ahi-sagis, murió mientras yo estaba dentro de mi madre, Sim-nada. Antes de mi nacimiento, Habannatum, la madre de mi padre, informó a Luga, el juez, y buscó a la partera, quien me ayudó a traerme al mundo. Después de que crecí, en el año 20 de Samsu-iluna[...], los tíos intentan cuestionar quién era el padre-

Los funcionarios y jueces examinaron su caso y leyeron la anterior tablilla del juramento e interrogaron a los testigos. Ordenaron que se colocara el divino emblema Udbanuilla, que los testigos que conocían la filiación de Ninurta-ra'-im-zerim declararon bajo juramento y que el asunto se devolviera a la Asamblea.

Udbanuilla se colocó en la Colina de la Puerta de los Héroes y Lipit-Enlil, hijo de Nabi-Enlil declaró: -Cuando Enlil-bani, hijo de Ahisagis, dejó a Ninurta-ra'-im-zerim, su hijo, dentro de Sim-nada, su esposa [...] Ninurta-ra'-im-zerim es ciertamente la progenie de Enlil-bani.

Um-mi-waq-Habannatum, la esposa de Iddin-Ninsbur, y Sat-sin, la sacerdotisa, hija de Sin-is-meani declararon:- Cuando Sim-nada dió a luz a Ninurta-ra'-im-zerim, el hijo de Enlil-bani, Habannatum, su suegra, lo notificó a Sin-gamil, el juez, y ellos enviaron un soldado. La partera de Habannatum ayudó en el parto. Hasta que dió a luz la ayudaron. Sabemos que Ninurta-ra'-im-zerim es la progenie de Enlil-bani...(otros testigos añaden): -Habannatum llamó a una partera y a un soldado y cuando Ninurta-ra'-im-zerim nació ellos le pusieron en un cesto de cañas y lo llevaron a la casa de Sin-gamil, el juez⁴⁵⁴.

A la luz de estos documentos podemos comprender que los grupos domésticos en Nippur poseen una complejidad orgánica propia, es decir, no son un núcleo cerrado sino que diversas posibilidades, como las sucesiones, las herencias o las tutelas a sus diferentes miembros los hacen abiertos y dinámicos. En este sentido, lejos de considerarlos como una

⁴⁵⁴ E. Leichty "Feet to clay" (traducido por Leichty), Sjöberg Festschrift, 1989, pp. 349-356, en J.N. Postgate *La Mesopotamia...op. cit.* pág. 126

simple perpetuación de los lazos familiares cerrados, podemos apreciar una nota común que se basa en interconexiones intracomunitarias en la que otras categorías, parentelas y cargos urbanos participan para su ulterior perduración y supervivencia.

4.6 EL MATRIMONIO SAGRADO EN NIPPUR: ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO

Heródoto, el gran historiador griego del siglo V a.C., trata, en su Libro I de sus *Historias*, de una práctica habitual, pero extremadamente lasciva y reprobable, por parte de las mujeres de Babilonia.

El historiador de Halicarnaso describe esta práctica así:

La más reprobable de las costumbres entre las gentes de Babilonia es esta: cada mujer babilonia, al menos una vez en su vida, debe unirse con un extranjero. Muchas de estas mujeres, por su riqueza y posición social, desprecian mezclarse con otras y se hacen acompañar al templo subidas en un carro cubierto y trayéndose consigo a toda la servidumbre. Allí, el ritual se desarrolla de este modo: se colocan sentadas en el gran recinto de Afrodita⁴⁵⁵ con una corona cordada alrededor de la cabeza (son muchas, dado que, mientras algunas realizan este rito, las que han terminado se marchan).

Alrededor de las mujeres caminan hombres, los cuales van eligiendo. Cuando una mujer es elegida por un extranjero, permanece sentada y, éste, después de haberla tirado unas monedas, la coge y se la lleva al interior del templo. En el acto de tirar las monedas el extranjero debe pronunciar estas palabras:- Invoco para tí a la diosa Militta⁴⁵⁶ - Militta es el nombre que utilizan los asirios para designar a Afrodita.

La cantidad de dinero es la que es. Esto significa que la mujer elegida no debe rechazar las monedas: no está permitido porque ese dinero es sagrado. Ella sigue al primero que se lo ha dado y no lo rechaza, sea poco o mucho.

Después realizan el acto de unión, cada una con el extranjero que las ha elegido.

⁴⁵⁵ Afrodita, diosa del amor y de la sexualidad para los griegos, la Venus romana, tuvo varias denominaciones en el Próximo Oriente Antiguo. La Inanna sumeria, o Ishtar babilónica, tuvo también connotaciones agrarias y salvajes. Era Señora de los animales no solo en Mesopotamia sino también, por ejemplo, en Lidia (identificada como Cibeles). En algunas representaciones levantinas aparece representada con leones y pájaros. Igualmente en la plástica mesopotámica, aparece ,en ocasiones, asociada y representada junto a animales

⁴⁵⁶ Otro modo de denominar a la Inanna sumeria

Consumida la unión, cada mujer hace un sacrificio expiatorio a la diosa y se marcha a su respectivo lugar. Las mujeres de bello rostro y figura esbelta acaban todo el ceremonial rápido, sin embargo las mujeres feas se quedan en el templo, esperando ser elegidas mucho más tiempo y sin poder satisfacer la ley prescrita. Algunas, incluso, deben esperar tres o cuatro años⁴⁵⁷.

Hasta aquí la descripción de esta práctica. Ante todo debemos tener en cuenta que Heródoto, como buen panegirista de los valores griegos (la dignidad, la firmeza de ánimo, el arrojo, el equilibrio moral) y no *orientales* (lascivia, vicios, excesos) escribe en un período determinado. Dicho período es el de las Guerras Médicas, una época en la que no solo se enfrentan dos concepciones antagónicas de la realidad(los valores de Oriente contra el equilibrio griego) sino en el que la práctica del Matrimonio Sagrado, y de la Prostitución Sagrada en este caso, había perdido todo su contenido ritualístico. Dicho de otro modo: había caído del lado de lo profano y oscuro. En este sentido debemos contextualizar la fuente herodotea conforme a una época y a una nueva moral. Debemos retroceder muchos siglos atrás para comprender el verdadero significado de esta práctica, aberrante para los ojos de un griego como Heródoto.

Frazer afirmó en su día que, dado que la diosa de la fertilidad debía ser , ella misma, fértil, le incumbía tener un compañero masculino; así, según el gran antropólogo, había en el gran templo de Baal en Babilonia un lecho magníficamente almohadillado y tapizado con una mesa dorada a su lado donde se llevaba a cabo la Unión Sagrada (como hemos visto en la descripción herodotea) entre la consorte del dios – una mujer previamente escogida – y el rey, encarnación del dios supremo. Esta mujer, continúa Frazer, no podía tener relaciones con ningún hombre mortal, de ahí la inmortalidad divina del rey o sumo sacerdote⁴⁵⁸. La idea que tiene Frazer del Matrimonio Sagrado, por este motivo, es el de un acto completamente sagrado y ritualístico, un acto exclusivamente conectado con el mundo de la fertilidad.

Tras esta idea decimonónica han ido surgiendo nuevas interpretaciones, a veces

⁴⁵⁷ Heródoto *Historias* (I, 99)

⁴⁵⁸ *La Rama dorada*, pág. 178

discordantes. M. Wakeman y J. Cooper corroboraron esta visión de Frazer algo reduccionista. M. Wakeman expone la tesis, siguiendo las teorías de Frazer, que el acto sexual de las Nupcias Sagradas estaba ligado no con los hechos particulares de los grandes reyes y/o sacerdotes, sino con la tradición de una Gran Diosa Madre⁴⁵⁹. J. Cooper también defiende esta tesis⁴⁶⁰.

Pero el problema ritualístico es mucho más complejo. A partir de nuevas aportaciones, como veremos a continuación, pondremos punto de partida a una información más extensa: por servicio cúllico sexual entendemos, lo que parte ya del Neolítico, como culto a una Gran Diosa Madre *en todas sus manifestaciones*. Esta tesis fue defendida por E.O. James hacia 1959⁴⁶¹ y ampliada por M. Alseikaite Gimbutas⁴⁶². L. Oppenheim siguió en esta misma dirección⁴⁶³.

Gracias a todas estas nuevas aportaciones podemos llegar a afirmar que la mujer, o las *diferentes mujeres*, cumplían diferentes papeles en las ciudades del Próximo Oriente Antiguo. G. Rubio defiende los diferentes roles sociales y religiosos que cumplían las mujeres en estas ciudades, así, por ejemplo, las *naditu* eran las sacerdotisas sagradas que tienen rango social elevado, formando parte del clero urbano y encargándose de festividades como el Matrimonio Sagrado⁴⁶⁴. A. R. George ha visto, en el descenso de Inanna al inframundo, paralelos con el lujo que rodeó al rito de las Nupcias Sagradas, corroborando las tesis de los múltiples y complejos aspectos (lujo, rango social elevado de los sacerdotes y sacerdotisas, Inanna engalanada con productos exóticos como el lapislázuli) que rodearon los preparativos del rito⁴⁶⁵. Por lo tanto, debemos considerar en su justa medida estos rituales: además de estar conectados con el mundo de la fertilidad, eran considerados como la base del poder religioso, ritual y misterioso de los diferentes, y múltiples, roles sociales de la diosa Inanna y las sacerdotisas encargadas de los

⁴⁵⁹ "Ancient Sumer and the Women's Movement. The process of reaching behind. Encompassing and going beyond" *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1985, pp. 7-27

⁴⁶⁰ "Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia", en E. Matushima (de), *Official Cults and Popular Religion in the Ancient Near East: papers of the First Colloquium on the Ancient Near East : "The City and Its life at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokio), Marzo 20-22, 1992*, pp. 81-96

⁴⁶¹ *The Cult of the Mother*,

⁴⁶² *Goddess and Gods of Old Europe*, Berkeley, Los Angeles, Univ. Of California Press, 1982

⁴⁶³ Tesis que defiende en *Mesopotamia, retrato ..op. cit.*

⁴⁶⁴ "¿Vírgenes o meretrices? La Prostitución Sagrada en el Antiguo Oriente", *Gerión*, 17, Madrid, 1999, pp. 132-133

⁴⁶⁵ "Observations on a passage of Inanna's Descent", *JCS*, 37, 1985, pp. 109-113

preparativos sagrados del propio rito.

Constituye un caso particular, dentro del sacerdocio mesopotámico, el de la “esposa del dios”. De estas “esposas de dioses”, las *naditu*, tenemos constancia en época Paleobabilónica (entre los siglos XIX- XVIII a.C.). Más que sacerdotisas se las ha denominado como “religiosas” (podríamos compararlas, de modo anacrónico, con las monjas cristianas). Estas eran mujeres que dedicaban su vida (se consagraban, así se dan los apelativos de NU. GIG / *qadishtum*, literalmente “santas” o “sagradas”, además de poder tener hijos) al dios principal de la ciudad, en ocasiones al dios Shamash, según G. Rubio⁴⁶⁶.

Cada ciudad tenía sus propias *naditu*, que siempre se relacionaban con el dios urbano por excelencia. En el caso de Babilonia estaban al servicio del dios Marduk, en el caso de Nippur las *naditu* se relacionaba con el dios Ninurta⁴⁶⁷. Si tenemos en cuenta, como hemos venido afirmando, que en Nippur existía un culto a la diosa Inanna desde épocas prehistóricas, y relacionada con el culto a una gran Diosa Madre multifuncional, podemos suponer que pudo haber *naditum* consagradas a la gran diosa, no solo al dios agrario Ninurta.

No todo acto sexual era aberrante, no todo acto sexual denigraba a la mujer. El problema es mucho más complejo. Hay una élite directora en Nippur que necesita, continuamente, retroalimentarse y perpetuarse de acuerdo a las normas del Matrimonio Sagrado. Pero el verdadero significado de este ritual, en sus orígenes más primitivos, nos lleva al estudio de estructuras mentales muy concretas. Estructuras mentales que están por encima de conceptos como el mantenimiento del rango social, político, económico o sacerdotal, y más cerca de los orígenes míticos e instintos más primarios del ser humano en su relación con las fuerzas de la Naturaleza. Por todo ello, podemos afirmar que este acto era, ante todo:

- 1) Un acto sexual cargado de connotaciones míticas y cosmogónicas (el Matrimonio

⁴⁶⁶ “¿Virgenes o...” *loc cit* pp. 133-134

⁴⁶⁷ J.A. Zamora “El sacerdocio proximooriental y sus problemas de estudio” [[http://hdl. Handle.net /10261/8335](http://hdl.handle.net/10261/8335)], pág. 9

entre la Tierra y el Cielo⁴⁶⁸ o entre Inanna y Dumuzi) para reproducir, en el tiempo y en el espacio, un estado natural puro y primigenio, no contaminado por la mano del hombre: el Dilmún paradisíaco⁴⁶⁹, esa “Edad de Oro” en la que los hombres vivían rodeados de paz, prosperidad y fertilidad.

- 2) Un acto natural de supervivencia de la especie en un medio, las más de las veces, a merced de condiciones meteorológicas, geológicas y biológicas adversas, como hemos visto en la descripción del Diluvio Universal. He aquí otro extracto:

*Durante todo un día, la tempestad
se desencadenó, impetuosamente se
desencadenó y provocó el Diluvio;
su violencia sobrevino sobre las gentes,
como una batalla, a causa de las
trombas de agua, no se veían los
unos a los otros, vistas desde el
cielo las gentes no eran reconocibles.
Los dioses, entonces, llegaron a espantarse
ante el Diluvio y, huyendo, salieron
hasta el cielo de Anu⁴⁷⁰.
Acurrucados como perros, los dioses
se agazaparon afuera.
Ishtar se puso a gritar como
una mujer en trance de parto⁴⁷¹*

⁴⁶⁸ Ver “Una Hierogamia Cósmica” versos 1-32, en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F. Lara Peinado), pp. 56-57

⁴⁶⁹ Ver “Enki y Ninhursag” en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F. Lara Peinado) pp. 33-40. En este poema se describe sucintamente la visión del Paraíso sumerio: el Dilmún

⁴⁷⁰ Los dioses, narra el mito, al haber quedado anegados sus templos a causa del Diluvio, se ven obligados a huir y refugiarse en el cielo de Anu. Tal cielo constituía la tercera bóveda, según la cosmología mesopotámica. Como hemos indicado en páginas anteriores, y dadas las adversas condiciones climatológicas que se sucedieron en estas regiones, el hombre mesopotámico construía y reconstruía templos, palacios y ciudades. El fragmento aquí reportado es una clara metáfora de este estado de “continua supervivencia” a la que estaba sometido el habitante de campos y ciudades de estas regiones

⁴⁷¹ *Poema de Gilgamesh.*, tablilla XI, columna III, versos 109-117 (edición traducida y preparada por F. Lara Peinado) pág. 169

En los templos de Inanna las prostitutas sagradas ocupaban edificios especiales reservados para ellas⁴⁷².

Pero además de estas *naditu*, cargo sacerdotal femenino principal en las ceremonias del Matrimonio Sagrado, existían muchos otros cargos femeninos relacionados con este ritual. Estos cargos eran los de *qadishtu*, *zermashitu* e *ishtaru*, de los cuales los dos últimos no se sabe las funciones precisas que cumplían⁴⁷³. Las mujeres sagradas que detentaban estos cargos intervenían en el culto.

Pero, además, tenemos otros puestos de gran responsabilidad, detentados por eunucos: los *kurgarru* y *assimmu*, como ha planteado G. Rubio⁴⁷⁴.

Aunque, todavía en recientes estudios como el de Frymer- Kensky⁴⁷⁵, se sigue planteando el carácter ritual y religioso, otros autores, como G. Lerner⁴⁷⁶, defienden una multiplicidad de funciones y objetivos del Matrimonio Sagrado, de ahí que la autora defiende la tesis de la prostitución con fines comerciales, así había algunas *naditu* también se dedicaban al comercio y cerraban negocios. A los oficios enumerados por G. Rubio⁴⁷⁷ añadiremos el de *kulmashitum*, que, según los textos, son sirvientas de los templos⁴⁷⁸.

Se decía que una muchacha que se convertía en *naditu* era una "hija política del dios Shamash", al haber entrado en el grupo doméstico del dios, pero no se sabe si desempeñaba alguna actividad relacionada con el culto. La palabra *naditu* significa, literalmente, "barbecho" y debió hacer referencia a su condición de solteras o, con más exactitud, a "vírgenes". Se consumara, o no, acto sexual alguno, no tenía lugar ningún tipo de "matrimonio secular". Sin embargo, y como constata J.N. Postgate, había otras comunidades de *naditu* en más ciudades, como la de Marduk en Babilonia⁴⁷⁹, o, como hemos indicado anteriormente, la de Ninurta en Nippur.

⁴⁷² Como ha descrito G. Rubio en "¿Vírgenes o...?", pp. 132-135

⁴⁷³ G. Furlani *Riti assiri e*, pág. 41

⁴⁷⁴ "¿Vírgenes o ...?" *loc cit* pág. 135

⁴⁷⁵ *In the Wake of the Goddesses: women, culture and biblical transformations of pagan myth*, [http://www.gatewaystobabylon.com/essays/fertility sacredmarriage.html], New York, 1992

⁴⁷⁶ "The origin ..." pp. 239-240

⁴⁷⁷ "¿Vírgenes o" *loc cit* pp. 135-ss.

⁴⁷⁸ G.Lerner "The origin ..." *loc cit* pág. 242

⁴⁷⁹ *La Mesopotamia*, pp161-164

En Nippur no hay información que nos indique si las *naditu* vivían en un claustro separado, pero sí podían ser célibes, como afirma E.C. Stone⁴⁸⁰. Esta última situación social guarda relación con el mantenimiento de una limpieza espiritual, no solo sagrada, que debían tener estas mujeres nippurienses.

¿Dónde se llevaba a cabo este ritual? El gran arqueólogo L. Woolley, en sus excavaciones de Ur, encontró con su equipo de especialistas, junto al templo del dios Nanna, un edificio bien conservado y monumental, confirmando que es el mejor ejemplo de una institución relacionada con el Matrimonio Sagrado: el *gipar*. Aquí, encerrado dentro de cuatro muros, se encuentra el templo de Ningal⁴⁸¹, mas una residencia independiente de cocinas, baños, almacenes, estancias ceremoniales e incluso una cripta funeraria. Era el hogar de la sacerdotisa (en akkadio *entum*) que estaba dedicada al servicio de Nanna y de su consorte Ningal⁴⁸².

Los documentos encontrados por Woolley, hoy a nuestra disposición, y que proceden del templo de Nanna son, sobre todo, listas de ofrendas de alimentos escritas durante la III Dinastía de Ur, y durante uno-dos siglos. La mayoría están destinados a la diosa Ningal, pero algunas otras están dedicadas a deidades menores que pertenecían al templo y, otras, para sacerdotisas muertas cuyo nombre no se menciona. Estas pudieron ser enterradas, como constata Woolley, dentro de los muros del templo.

Las excavaciones del gran arqueólogo coinciden con los espacios que describió Heródoto donde se consumía el rito de la Unión Sagrada y con las investigaciones de G. Rubio acerca de los cargos y espacios relacionados con todo este proceso sagrado. Con estos datos podemos constatar la existencia de multiplicidad de espacios destinados a diversos fines y la complejidad de la *institución* del Matrimonio en las ciudades de Mesopotamia.

Una de las funciones de las sacerdotisas, y algunas princesas, era permanecer dentro del templo como representantes de los parientes varones (y quizás también mujeres). Nunca se describe, de forma explícita, el papel exacto de las sacerdotisas en el culto. Lo que sí parece claro es que, tanto aquí como en otros *gipars*, existía un dormitorio en el interior del

⁴⁸⁰ "The Royal role of the *naditum* in the Old Babylonian Nippur", *JESHO*, 25, pp. 50-70, en J.N. Postgate *La Mesopotamia ...op. cit.* pág. 164

⁴⁸¹ La esposa del dios lunar Nanna

⁴⁸² L. Woolley *Ur, la ciudad*, pp. 76ss

santuario⁴⁸³, en el que se representaba algún tipo de Matrimonio Sagrado de carácter ritual.

G. Lerner afirma que hay diferentes oficios relacionados con la Prostitución y Matrimonio Sagrado, según los espacios de los templos; así músicos, artesanos y otros trabajadores preparaban la escena en la que tenía lugar el acto sexual⁴⁸⁴. De este modo, músicas y danzas conformaban un importante papel en los preparativos⁴⁸⁵.

No solo estos espacios templarios deben preservarse sino que la propia ciudad de Nippur es un "objeto sagrado". Al igual que las *naditu* o el *gipar*, la ciudad debe defenderse de contaminaciones externas. A los ojos de un griego como Heródoto, estos rituales serían completamente reprochables e irían en contra de las normas de la vida civilizada. A pesar de que este ritual tuvo sus paralelos en otras culturas con distintos dioses (Tammuz, Attis, Adonis, Baal, en Levante, u Osiris, en Egipto) o en la Grecia Clásica y Roma precristiana, como afirma G.Lerner⁴⁸⁶, la reputación de estas mujeres quedaría claramente comprometida irremediablemente. A los ojos de la comunidad griega de la *polis* la situación social, y moral, de una *naditu* sería tachada de indigna.

⁴⁸³ Véase la descripción que hace Heródoto acerca de las féminas que consuman el ritual del Matrimonio Sagrado con los extranjeros en el templo de Afrodita, la Inanna sumeria, en la ciudad de Babilonia

⁴⁸⁴ "The origin ..."pág. 238

⁴⁸⁵ *Ibid.* pág. 238ss

⁴⁸⁶ *Ibid.* pág. 240

4.7. EL MATRIMONIO DE ENLIL E INANNA EN NIPPUR: ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO

4.7.1 Enlil, dios de la totalidad

Los orígenes de Inanna – como diosa de la totalidad, diosa totalizadora y multifuncional, diosa de la procreación y el sexo y origen de la vida humana, animal y vegetal - hay que buscarlos en su “primer Matrimonio Sagrado” con Dumuzi, como hemos demostrado en páginas anteriores.

En un segundo momento, y como veremos posteriormente, se une, en “Matrimonio institucional” al gran dios masculino de Nippur: Enlil. Esta unión duradera simbolizará, como veremos, la completa estabilidad política de la ciudad y el equilibrio político, social y económico de los habitantes nippurienses.

Al igual que Inanna, Enlil es un “dios totalizador”. En la mayoría de los libros de consulta sobre deidades mesopotámicas el nombre se considera sumerio. Así, el nombre Enlil es un compuesto del título *en*, que significa “Señor” mas el componente *lil*, que significa “viento fantasma”, traducido, en consecuencia como “Señor del Aire”⁴⁸⁷.

A Enlil se le consideraba el tercer componente de las deidades atmosféricas, junto con An (cielo, arriba) y Enki (tierra, abajo), ocupando un lugar intermedio entre el cielo y la tierra. Tal suposición se basaba en una posterior teología babilónica o *Epopéya de la Creación*, conocida por el título *Enuma Elis*⁴⁸⁸. En esta fuente el dios Marduk asigna a los principales

⁴⁸⁷ G. Leick *Mesopotamia. La invención*, pag.192

⁴⁸⁸ Fue G. Smith quien sostuvo, por primera vez, la existencia de un poema babilónico de la creación, escrito en escritura cuneiforme y hallado en las excavaciones realizadas en la famosa biblioteca del rey asirio Assurbanipal, en Nínive. Estas excavaciones tuvieron lugar entre 1848-1876. Smith dió la noticia en el periódico *The Daily Telegraph* el 4 de Marzo de 1876 a la que seguiría un interesante artículo: “One some fragments of the Caldean account of the Creation”, que apareció publicado en las *Transactions of the Society of Byblical Archaeology* de aquel mismo año. Nuevos hallazgos fueron apareciendo en sucesivas campañas arqueológicas en las ruinas de Assur (1915), lo que permitió que se publicaran nuevas recopilaciones en 1921, 1923 y 1931. G. Furlani, en su *Poema della Creazione*, 1934 y A. Daimel, en su recopilación de textos de 1936 aportaron nuevas visiones en la materia tratada. Una de las ediciones

dioses sus diferentes esferas de influencia. Enki/Ea reina en el Apsu (las aguas primordiales), Anu en el cielo y Enlil entre la morada celestial de Anu y el templo de Marduk de Babilonia. Esta posición no les relaciona, de forma explícita con el elemento "aire", que no era una noción cósmica en Mesopotamia.

En los años recientes la etimología de Enlil se ha reexaminado y, actualmente, se considera que el nombre es la versión sumeria de la palabra original semita *il* (dios), raíz de apelativos semíticos tan conocidos como *El* y, por supuesto, *Alá*⁴⁸⁹.

Enlil representa el poder del rey, el poder del gobernante (o de los gobernantes en asamblea). Con su Matrimonio Sagrado con Inanna perpetúa la descendencia y la progenie de las familias reales y/o sacerdotales, como veremos en páginas sucesivas.

La composición más elaborada del Matrimonio Real es un largo himno a Inanna del rey Iddin Dagan (ca. 1900 a.C.) donde se describe la benevolencia de la diosa hacia Enlil (representado como este rey de la época de Isin-Larsa). La culminación del ritual tiene lugar en Año Nuevo, cuando todo el pueblo está preparando el ácto sagrado. Inanna le debe al rey todo su amor y Ninshubur (el divino visir de la diosa) habla por boca de Inanna transmitiendo sus deseos:

*El rey levantó su luminosa cabeza hacia el regazo puro,
su luminosa cabeza se volvió hacia el regazo puro de Inanna.*

*El rey se acostó a su lado,
él acarició su puro regazo.*

Cuando la Señora⁴⁹⁰ se tendió en el lecho

Ella hace el amor con él en su cama,

Ella le dice a Iddin-Dagan:

más completas la tenemos en J.B Pritchard: *The Ancient Near Texts* , Vol. 2, Princeton, New Jersey, 1973, que cuenta con diferentes textos (políticos, históricos, mitológicos, cosmogónicos, sapienciales y literarios) del Antiguo Oriente, Levante y Egipto. En nuestro país una edición revisada en los últimos años la tenemos en F.Lara Peinado: *Enuma Elis, el Poema de la Creación*, Madrid, 1981, con una importante Introducción sobre aspectos históricos y religiosos de las antiguas culturas de Mesopotamia. Dicha edición cuenta, además, con interesantes notas aclaratorias

⁴⁸⁹ G.Leick *Mesopotamia. La invención...op. cit.* pág. 192. Véase también P. Michalovski "The Unbearable Lightness of Enlil", en J. Prosecky, *Intellectual Life of the Ancient Near East*, documento presentado al *XL Reencontre Assyriologique Internationale*, Praga, 1996, pág 242

⁴⁹⁰ Se refiere a la diosa Inanna

-¡Tú eres mi amado!⁴⁹¹

Como hemos observado, el dios Enlil reina entre la tierra y los cielos, por tanto está en contacto tanto con los otros dioses como con los hombres, de este modo se convierte, también, en el mensajero de los designios de Anu hacia los hombres, y viceversa.

Es, como Inanna, un dios totalizador, y tiene, en Nippur, su sede principal, como veremos a continuación.

Enlil no solo tenía un nombre semítico, como hemos podido comprobar, sino que se le asociaba con la palabra *kur*, que significa tanto el término físico “montaña” como el término étnico “extranjero”, de hecho su hogar favorito es la montaña⁴⁹². Los epítetos de Enlil son *kur. Gal*, “gran montaña” y *lugal.a.ma.ru*, “rey de las tormentas”, siéndolo, repetidamente, su templo principal el Ekur de Nippur.

Vemos, en esta dirección, los múltiples papeles que cumple el dios, como fuerza totalizadora.

4.7.2 Los “matrimonios” de Enlil

Pero, para que el dios sea aceptado como deidad en Nippur, debe someterse a las normas de la vida civilizada⁴⁹³. Antes, se le atribuye un período de devaneos amorosos, como veremos ahora por el poema *Enlil y Ninlil*.

Este poema sumerio es de extensión bastante breve (154 versos) y se conserva prácticamente íntegro gracias a una veintena de manuscritos encontrados en Nippur. Casi todos ellos datan de época Paleobabilónica, con excepción de uno o dos que, aproximadamente, son de un milenio más recientes y en los que se conservan restos de una traducción interlinear en akkadio. S. N. Kramer descubrió y tradujo este poema,

⁴⁹¹ En Frymer-Kenski, T. “In the Wake ...”, versos 1-8, (poema traducido por los autores) pág. 2

⁴⁹² G. Leick *Mesopotamia. La invención...op. cit.* pag. 193

⁴⁹³ *Ibid.* pp. 193-195

ofreciendo una primera aproximación al contenido del mismo en 1944:

¡Esta es la ciudad que habitamos! ¡Vivimos en la ciudad de Nippur!

¡Moramos en la ciudad cubierta de palmeras!

Aquí está su claro curso de aguas, el Canal de las Damas.

Este es su muelle, el Puerto del Vino, y este es su embarcadero, el Muelle del Atraque.

Este es su manantial de agua dulce, el Pozo Melífluo;

he aquí su brillante vía fluvial, el Canal Principesco.

¡Y sus tierras de cultivo! Cincuenta sar la rodean por todas partes!

¡He aquí el joven y gallardo Enlil, y la jovencita Ninlil y la anciana Nunbarsegunu.

Un día, la jovencita recibe los consejos de su madre:

-Nunbarsegunu advierte a Ninlil:

-Jovencita, nunca te bañes en el claro curso del agua, en el límpido curso del agua;

ni pasees nunca, Ninlil, por el Canal Principesco.

¡El Señor de brillante mirada, de mirada resplandeciente⁴⁹⁴, se fijaría en tí!

¡El Gran Monte, el venerable Enlil, se fijaría en tí!

¡El pastor de brillante mirada que determina los Destinos⁴⁹⁵ se fijaría

en tí, te penetraría, te besaría;

alegremente te penetraría con la voluptuosa simiente que iba a dejar en tu interior(...)!

Enlil posó sus ojos en Ella⁴⁹⁶:

-Deseo penetrarte-le decía.

Pero ella se negaba.

-Deseo besarte- le decía.

Pero ella se negaba.

¡Mi vagina (decía ella) todavía es demasiado estrecha:

⁴⁹⁴ Se refiere al dios Enlil

⁴⁹⁵ Enlil como dios que lee el porvenir de los hombres, que conoce su destino

⁴⁹⁶ Se refiere a la joven e inexperta Ninlil

no la puedo dilatar!
¡Mis labios son demasiado pequeños: no sabría besar!
¡Si mi madre se enterara me castigaría!
¡Si mi padre se enterara me rechazaría!
Y mis compañeras se burlarían de mí.
Enlil se dirige, entonces, a su paje, Nuska:
-¡Nuska, paje mío!
-Sí, Señor, a tus órdenes
-A esta jovencita, tan hermosa y resplandeciente, a Ninlil,
tan hermosa y resplandeciente, nadie la ha penetrado todavía.
El paje, entonces, consigue para su Amo⁴⁹⁷ una especie de barca,
la prepara con una amarra como la de un barco y la gobierna
como si fuese una gran lancha.
Y el Rey⁴⁹⁸, escondido en un cañaveral, penetra y besa a Ninlil,
su mano toca aquello que tanto desea y Él la penetra y besa⁴⁹⁹
y mientras la penetra y besa, vierte la semilla de Sin-Asimabbar⁵⁰⁰.

Lo que podemos vislumbrar, a través de la lectura de los versos de este poema, es la completa figuración del Matrimonio Sagrado no entre Enlil y su consorte Inanna, sino entre el dios y uno de sus primeros amores, Ninlil. Esta unión sexual, cargada de connotaciones afectivas y tiernas, dignifica el poder supremo del dios y la diosa. Enlil se convierte, con este acto, en una fuerza vital, y sexual, que detenta poderes excepcionales, como veremos ahora por estos versos:

⁴⁹⁷ El dios Enlil

⁴⁹⁸ El dios Enlil, identificado con los papeles de un rey supremo y poderoso

⁴⁹⁹ Se consuma el acto de la Unión Sagrada entre Enlil y Ninlil

⁵⁰⁰ "Enlil y Ninlil", versos 1-39 en J. Bottero- S.N. Kramer *Cuando los dioses*, (poema traducido por J. Bottero y S.N. Kramer), pp. 120-122

¡Tú eres el Señor! ¡Tú, el Rey!
¡Tú, Enlil, eres el Señor! ¡Tú, el Rey (...)
¡El Señor omnipotente! ¡El Señor más sublime!
*¡El Señor que hace nacer las plantas y brotar la cebada!*⁵⁰¹
¡El Señor del cielo! ¡Enlil, el dios!
¡Enlil, el Rey!
¡El Señor da órdenes inquebrantables!
¡Da órdenes que no se pueden cambiar!
*¡Por haber dignificado tanto a Ninlil, te alabamos, oh Señor!*⁵⁰²

Tanto Enlil como Inanna tienen un pasado de amores libertinos y erotismo: Inanna con Dumuzi, Enlil con Ninlil. En el caso de la diosa Inanna, y como hemos demostrado anteriormente, hay dos momentos antes de formalizar su matrimonio oficial con Dumuzi:

- 1) Cuando prefiere al agricultor, para ofrecerle todo su tierno amor inocente
- 2) Antes de presentarse como la "mujer oficial" de Dumuzi, tiene sus primeros devaneos amorosos con éste, se empiezan a conocer y a gustarse.

Pero, como demostraremos a partir de ahora, en el momento en el que Enlil e Inanna se conocen, entran a formar parte de la Gran Familia Divina. Entran a formar parte de la vida civilizada y urbanita.

La Unión Sagrada entre una pareja de dioses conlleva, además, una verdadera "institucionalización" del acto sexual. Enlil es, a partir de ahora, dios del Panteón mesopotámico. Sus hijos serán los reyes; toda su progenie es la propia Naturaleza, fuente de alimento de los hombres.

Para H. Frankfort el rito nupcial concuerda con el que conocemos del festival del Año Nuevo: la unión entre dios y diosa otorgaba prosperidad para el año siguiente, y el

⁵⁰¹ Como dios que propicia la fertilidad de campos y cultivos

⁵⁰² *Ibid.*, versos 144-152

banquete que seguía servía de hechizo para la abundancia, de hecho, el rito servía para asegurar la fuerza y perdurabilidad de las estaciones⁵⁰³.

Nippur, como veremos ahora, representa para Inanna y Enlil un punto de referencia para legitimar su poder a través de su Unión Sagrada.

Hemos afirmado anteriormente que la ciudad poseía un santuario dedicado al Dios Enlil, el Ekur. Partiremos de la idea que Nippur gozaba de un gran prestigio para el que no hay base ni histórica ni política. En 1957 T. Jacobsen afirmó que Enlil y Nippur fueron reconocidos como fuente indiscutible de poder en toda Sumer por ser la ciudad el lugar pansumerio donde se elegía a un gobernante común⁵⁰⁴.

Años más tarde W.L. Moran siguió defendiendo la teoría del lugar pansumerio donde, Enlil y sus áctos sagrados, eran la fuente indiscutible de poder en toda Sumer⁵⁰⁵.

Las últimas aportaciones de G.J.Selz⁵⁰⁶, el antes citado artículo de S.J. Lieberman⁵⁰⁷ y las aportaciones de P. Charvat⁵⁰⁸ confirman que fue en época de Ur III cuando se gestó la ideología real no solo en Nippur, sino en toda Sumer.

Pero la influencia que puede ejercer un centro religioso sin que ello acompañe ningún poder político puede estudiarse en el caso de Delfos: todos los griegos reverenciaban el santuario de Apolo, e incluso sus vecinos reconocían su autoridad, en el caso de Nippur el santuario de Enlil pudo ocupar un puesto semejante ya desde las primeras dinastías. Así, tanto en Mesopotamia como en Grecia, un santuario simbolizaba, y a veces salvaba, una unidad nacional que las instituciones políticas no podían encarnar⁵⁰⁹.

Nuevamente nos hallamos ante pruebas que nos llevan a evaluar el importante significado mitológico y religioso de Nippur y la morada de Enlil. Y, solamente, sellando el dios su matrimonio con la diosa Inanna se establecen los destinos gloriosos de la ciudad; una ciudad que es, como la hemos denominado anteriormente, el *ombbligo del mundo*, para

⁵⁰³ *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Próximo Oriente en tanto que integración de la Sociedad y la Naturaleza*, Madrid, 1988, pág. 317. Cf. Frayer-Kensky *In the Wake...op. cit.*

⁵⁰⁴ "Early Political..." pp. 91-140

⁵⁰⁵ *Towards the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, 1970

⁵⁰⁶ "Enlil und Nippur nach presargonischen Quellen", 1992, en *Nippur at*, pp. 189-226

⁵⁰⁷ "Nippur, city of..." en *Nippur at...op cit.* pp. 127-160

⁵⁰⁸ *Ancient Mesopotamia: Humankind's Long Journey into Civilisation*, Praga, 1993

⁵⁰⁹ H. Frankfort *Reyes y dioses*, pp. 238-239. Para el estudio de Delfos es muy revelador el artículo de J.A.O. Larsen "Federation for Peace in Ancient Greece", *Classical Philology*, XXXIX, 1944, pp. 145-162

el hombre mesopotámico antiguo.

Si existió un santuario panmesopotámico en Nippur la interpretación se dilataría más aún. Si la urbe representó el lugar de origen de muchos de los elementos que pueblan el mundo y si, además, este lugar representó el punto en el que la Tierra y el Cielo se unieron en Hierogamia Cósmica⁵¹⁰ - con parecidas características a la Delfos griega – nos puede indicar que, posiblemente, la ciudad pudo albergar un oráculo. Un oráculo de Inanna y Enlil, al igual que Delfos. Esta idea la expondremos más adelante.

La exaltación de Enlil como dios que, tras su matrimonio con Inanna, renueva los destinos de los hombres y de la Naturaleza, queda patente en el *Himno a Enlil*. Este himno es una composición recitada durante los rituales de purificación por el agua y relacionados con el rey (*bit rimki*) o con la estatua de la divinidad (*mispi*):

*¡Muy grande Señor, montaña de los Igigu,
príncipe de los Anunnaku, Gran (dios) reflexivo,
Enlil, Señor muy grande, montaña de los Igigu,
príncipe de los Anunnaku, gran (dios) reflexivo,
que te renuevas sin cesar, que lo que dice tu boca es invariable,
de quien ningún dios revoca lo que dicen tus labios!
Señor de los señores, rey de reyes, padre que
has engendrado a los grandes dioses, Señor de los destinos y de las normas que go-
biernas los cielos y la tierra.
Señor de todos los países,
que juzgas sin llamada, cuya orden es inmutable,
que fijas los destinos de todos los dioses,
que, a tu orden, son engendrados los pueblos,
tú nombras rey y gobernador.
Puesto que está en tu poder crear dios y rey,*

⁵¹⁰ Ver poema ‘Una Hierogamia Cósmica’, en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F. Lara Peinado), pp.56-57

*y porque tú conviertes al débil en fuerte,
entre los numerosos astros de los cielos,
yo⁵¹¹, Señor mío, me he confiado en tí, te he celebrado,
te he sido atento.*

*Fíjame un destino de vida,
ordena que mi nombre tenga prestigio,
deroga el mal, procúrame la justicia,
llévate [...] y házme don de abundancia,
pon sobre mí tu gran dignidad.*

*Que dios y rey me aprecien,
que notable y príncipe hagan lo que yo diga,
que quien me vea tenga vergüenza ante mí,
que mi palabra sea escuchada en la asamblea,
que la Lamassu de ser escuchado y aceptado cuando yo hable
esté sin cesar cada día conmigo.*

*¡Dios!, yo te he celebrado, te he buscado,
y yo, tu servidor, que viva, que esté salvo,
que proclame tus altos hechos, que cante tus alabanzas⁵¹².*

Este es un himno de plegaria. Es posible que, siéndolo Nippur un gran centro religioso cuyo dios-patrón es Enlil, los fieles cantaran esta alabanza al gran dios.

Enlil aparece en el himno como un ser magánimo y poderoso. Los fieles le agradecen, una vez más, los frutos que ha generado gracias al Matrimonio Sagrado con la megestuosa Inanna. La figura del dios cobra singularidad propia: es el dios de los destinos de los hombres y decide el porvenir de Nippur, que le debe veneración ciega. Son, a partir de ahora, los reyes y gobernantes los que le deben pleitesía⁵¹³.

⁵¹¹ El rey, que está recitando esta plegaria

⁵¹² 'Himno a Enlil' versos 1-32 en *Himnos babilónicos* (estudio preliminar, traducción y notas de F.Lara Peinado), Madrid, 1990, pp 5-7

⁵¹³ Para los himnos de plegaria y agradecimiento de los reyes a los dioses ver D. Frayne *The Ur III period (2112-2004*

Pero la diosa Inanna también es ensalzada como protectora de la ciudad de Nippur. La población invoca su ayuda benévola:

*¡Yo te invoco, Señora⁵¹⁴ de las señoras, diosa de las diosas,
oh Ishtar⁵¹⁵, reina de todos los lugares habitados,
que mantienes los pueblos en buen orden!
¡Irnini, tú eres la más elevada, la más grande de los Igigu,
¡Tú eres poderosa, eres soberana y tus nombres son augustos!
¡Tú eres la luminaria de los cielos y de la tierra, hija guerrera de Sin,
que haces entrechocar las armas y provocas el combate,
que acumulas todas las funciones⁵¹⁶ y que portas la corona soberana!
¡Oh Señora, brillantes son tus altos hechos,
que sobrepasan a los de todos
los otros dioses!
¡Estrella del clamor guerrero que haces batirse entre ellos incluso a dos hermanos afectuosos,
pero que a cada uno das también un compañero!
¡Oh poderosa Ishtar, Señora del campo de batalla, que derrotas a las tribus de las montañas⁵¹⁷.
¡Oh Gusea⁵¹⁸, ceñida de combate, vestida de esplendor temible,
Tú ejecutas el castigo y el veredicto de las decisiones para la tierra y los cielos!
Capillas y santuarios, altares y tronos divinos te demuestran respeto.
¿Dónde está tu nombre? ¿Dónde están tus ritos?
¿Dónde no han sido prescritas tus normas?
¿Dónde no han sido fundadas tus capillas?
¿Dónde no eres la más grande? ¿Dónde no eres la más sublime?*

a.C.), Toronto, 1997. El presente trabajo es un pormenorizado estudio de los himnos de dedicación de los reyes de la III Dinastía de Ur hacia los dioses. Para la conmemoración de una batalla, por ejemplo, el rey agradece a los dioses la ayuda prestada; en ocasión del Año Nuevo el rey dedica una plegaria a los dioses para afrontar los tiempos venideros.

⁵¹⁴ Se refiere a la diosa Inanna

⁵¹⁵ La Ishtar babilónica es nuestra Inanna sumeria

⁵¹⁶ Inanna como diosa totalizadora que acumula en su seno todos los poderes y la fuerza

⁵¹⁷ Nótese que las tribus montañosas siempre representaron un peligro para la población urbana. En este fragmento del himno se invoca la ayuda de la diosa para hacer frente a este peligro constante

⁵¹⁸ Se aplican diferentes sustantivos para denominar a Inanna

*Anu ,Enlil y Ea te han exaltado, han engrandecido tu señorío entre los dioses.
Ellos te han elevado en el conjunto de los Igigu, te han otorgado el lugar supremo.
¡Los cielos y la tierra tiemblan con la simple mención de tu nombre,
los dioses titubean, los Annunaku se estremecen!*⁵¹⁹

Como podemos comprobar por estos versos la diosa tiene también connotaciones guerreras, valores imprescindible para defender la ciudad de enemigos exteriores. El Matrimonio Sagrado se convierte así en un acto de protección de la ciudad. Gracias a esta unión Enlil e Inanna generan guerreros, defensores de la ciudad. Son, una vez más ámbos dioses, fuerzas totalizadoras:

*Tu majestuoso nombre lo veneran los pueblos,
porque eres tú quien, con justicia y equidad pronuncias el juicio de todos los hombres,
tú miras al oprimido y al que es maltratado y cada día los restableces.
Concédeme tu gracia, Señora del Eanna sagrado, el santo almacén⁵²⁰;
concédeme tu gracia, Señora de pies infatigables y rodillas veloces;
concédeme tu gracia, Señora de la batalla y de todos los combates!
¡Oh leona ilustre de los Igigu, que doblegas a los dioses llenos de cólera;
Tú, más capaz que todos los príncipes que tiras de las riendas a los reyes,
que abres el velo de las jóvenes,
bien que estés animada, bien que estés tranquila, guerrera Ishtar, grandes son tus[actos guerreros!
Antorcha brillante de los cielos y de la tierra, esplendorosa luz de todos los lugares habitados,
furiosa, irresistible refriega, brava en el combate,
fuego celeste que flamea contra los enemigos, que motiva la ruina de los arrogantes.
Deslumbrante Ishtar, que congregas la asamblea,
diosa de los hombres, Ishtar de las mujeres, de quien nadie comprende sus intenciones,
donde tú miras el muerto resucita, el enfermo se levanta,*

⁵¹⁹ "Himnoa Ishtar", versos 1-21 en *Himnos babilónicos*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado) pp.42-44

⁵²⁰ Inanna, como protectora de los cultivos y la abundancia

*el infortunado se vuelve próspero mirándote tu rostro.
Te he llamado yo, tu servidor fatigado, agotado, doloroso,
mírame, mi Señora, acoge mi súplica,
pon fielmente tu mirada sobre mí, escucha mi ruego,
concédeme mi gracia, que tu alma se sosiegue para mí;
gracia para mi cuerpo tembloroso, que está lleno de turbación y de desconcierto;
gracia para mi corazón dolorido, que está lleno de lágrimas y sufrimiento;
gracia para mis presagios lamentables, confusos y en desorden;
gracia para mi casa sin sueño, que tiembla con los llantos constantes;
gracia para mi alma saciada de lágrimas y de suspiros!*⁵²¹

⁵²¹ *Ibid.*, versos 21-50, pp. 44-45

CAPÍTULO V : CONOCER EL MATRIMONIO SAGRADO, ACERCARSE A LOS DIOSES

5.1 INTRODUCCIÓN: MEDICINA CIENTÍFICA - MEDICINA RITUALÍSTICA

¿Quiénes eran o qué representaban los dioses de Nippur para el simple mortal? Y lo que es más importante, ¿Cómo podía el ciudadano de Nippur acercarse y conocer el misterio del Matrimonio Sagrado?

Las respuestas, como veremos en esta quinta parte de nuestro trabajo, son múltiples y complejas. Chamanes, brujos, hechiceros, encantadores y adivinos han sido los intermediarios entre el mundo humano y el mundo de los dioses. Solo, especialistas de esta índole, conocían los designios de la divinidad. Pero, ¿cómo podían comunicarse con la esfera de la divinidad? Los conjuros, las predicciones, los oráculos o la lectura de las vísceras del animal sacrificado fueron solo algunos de los métodos que utilizaron estos especialistas de la religión mesopotámica. Solo así podían entrar en contacto con lo divino y con las fuerzas y energías divinas.

Como demostraremos en este quinto capítulo, algunos tipos de sustancia narcótica pudieron ser el medio utilizado para entrar en contacto con las divinidades. Precisamente, los llamados enteógenos fueron utilizados desde la Prehistoria para conocer los designios de los dioses y el mundo sobrenatural.

Diferentes sustancias psicoactivas sirvieron para activar mecanismos mentales como la intuición, la predicción, los íncubos sobrenaturales y el reencuentro con el Yo más profundo y subconsciente de la mente humana.

En la Prehistoria solo el chamán podía conectar con la parte más recóndita de la mente

humana y, de este modo, conocer y comunicarse con las fuerzas ocultas del Universo. Estas fuerzas ocultas eran, para el especialista de la religión, energías que provenían directamente de la sustancia divina, como analizaremos detenidamente a lo largo de este capítulo V.

En otras ocasiones, estas energías ocultas eran los dioses mismos, que el simple mortal – no especialista religioso – no podía percibir, ya fuera por falta de conocimiento, falta de sensibilidad o, simplemente, ignorancia.

Al igual que la práctica del Matrimonio Sagrado, que estuvo, desde sus orígenes, replegada a la silenciosa atmósfera de lo sagrado⁵²², es posible que, desde la esfera sacra, el mundo de los narcóticos y de los psicoactivos estuvieran presentes en las ceremonias del Matrimonio Sagrado.

Con el paso de los siglos – y, como hemos visto en el capítulo IV de este trabajo, por la descripción herodotéa acerca de las mujeres que venden su cuerpo en los templos de Babilonia – el Matrimonio Sagrado, al menos a los ojos de algunos hombres del Mundo Clásico⁵²³, perdió su carácter sagrado y cayó en el lado de lo oscuro, lo profano y los excesos de la lascivia⁵²⁴. De igual manera, y con el devenir histórico, el éxtasis producido por los narcóticos, resultó ser una práctica prohibida y, de ahí, un “pecado irreconciliable” con las modernas sociedades avanzadas.

A pesar de estos últimos apuntes no debemos caer del lado de las generalizaciones. A lo largo de la historia de Nippur existieron diferentes visiones del mundo de la brujería, la medicina curativa y los narcóticos como medio de acercarse a lo divino.

Pese a que las dos tradiciones curativas, la mágico-ritualística y la médico-científica,

⁵²² A. Varone “Las imágenes del sexo en Roma a través de las pinturas de Pompeya”, en VV.AA. *La imagen del sexo en la antigüedad*, Barcelona, 2007, pág. 283. Aunque el capítulo aquí referido no corresponde al Antiguo Oriente, Varone habla de generalizaciones, o puntos en común, entre prácticas sexuales que se siguieron tanto en Pompeya como en otros ámbitos y periodos del Mundo Antiguo. Me ha parecido conveniente transcribir esta cita del capítulo, dado que hay claras similitudes entre mujeres dedicadas al Matrimonio Sagrado – en nuestro caso – en Mesopotamia y mujeres dedicadas al Matrimonio Sagrado en la antigua Pompeya. Referimos Matrimonio Sagrado en tanto que práctica sexual entendida desde el punto de vista ritual.

⁵²³ Se entiende, las civilizaciones griega y romana, en contraposición a los valores que encarnaba el mundo del Oriente antiguo.

⁵²⁴ Uno de los acontecimientos históricos de “escándalo sexual”, durante la Roma republicana fue el turbio asunto de las Bacanales, durante el cual, muchos hombres y mujeres fueron procesados y condenados por prácticas sexuales y orgiásticas. A los ojos de las clases dirigentes y respetables de Roma estas condenas ejemplares sirvieron para limpiar la moral y los valores que encarnaba la Republica.

surgieron en el período Paleobabilónico, y se mantuvieron con pocos cambios, la posición social del médico (*asu*) perdió importancia frente a los expertos en adivinación y exorcismo, como constata L. Oppenheim⁵²⁵. Para pulir la imagen que aquí ofrecemos sobre la medicina mesopotámica, es menester describir el status social, las funciones y los diferentes usos del médico.

Existe un relato, hallado en Sultanepe, conocido como la *Historia del hombre humilde de Nippur*⁵²⁶, que es muy revelador al respecto. La tablilla es una narración de un hombre humilde y miserable de la ciudad de Nippur que tiene problemas con las autoridades locales. En un pasaje del relato el hombre humilde aparece disfrazado de médico. Lo que se narra en la tablilla, compuesta por algunas líneas fragmentarias, es que este hombre empezó por hacerse rapar la cabeza y proveerse de una vasija para libaciones y un incensario. Una vez disfrazado, el hombre humilde se dirige al alcalde de la ciudad con estas palabras: *Soy médico, nacido en la ciudad de Isin, que entiende...*en este punto la tablilla está fragmentada. Cabe suponer que el texto contenía las autorreclamaciones habituales de un médico de aquella época. En tal caso, la presentación resultó eficaz y el falso doctor fue admitido y llevado ante la presencia del paciente, el alcalde. A continuación pasa a examinar sus heridas, haciéndolo de un modo tan profesional y causando tan buena impresión que al alcalde no duda en alabarle. Sin embargo, el médico de esta historia aparece totalmente afeitado (un antiguo requisito sumerio para todo aquel que se acercase a la divinidad) y, probablemente, con muy poca ropa, aunque no del todo desnudo, como suele representarse a los sacerdotes sumerios. El médico solía llevar consigo una bolsa, que contenía, con toda probabilidad, hierbas y vendas así disponemos de un testimonio⁵²⁷, conservado en un texto religioso, en el que la diosa Gula se presenta a sí misma en calidad de médico y dice así: *Soy médico, sé cómo curar, llevo conmigo todas las hierbas y dispongo de una bolsa llena de conjuros poderosos...llevo también conmigo textos para devolver la salud, llevo a cabo curas de todo tipo.* En nuestra historia nippuriense el médico lleva consigo una vasija

⁵²⁵ *Mesopotamia, retrato*, pág. 279

⁵²⁶ O.R. Gurney "The Tale of the Poor Man of Nippur", *Anatolian Studies*, 6, 1956, pp.154-164; V. Julow "The source of a Hungarian popular classic and its roots in antiquity", *Acta Classica Univ. Scient. Debreciniensis*, 6, 1970, pp.75-84; O.R. Gurney "The Tale of the Poor Man of Nippur and its Forktale Parallels", *Anatolian Studies*, 22, 1972, pp. 149-158

⁵²⁷ W. G Lambert "The Gula-Hymn of Ballutsa-rabi", *Orientalia* NS 36, 1967, pp. 120-121

para libaciones en lugar de una bolsa (lo cual constituye un rasgo típico de los oficiantes sumerios, tal y como se les representa en los antiguos sellos cilíndricos) y un incensario. Lo cierto es que su aspecto le confiere algunos de los atributos típicos del hechicero. Es muy probable que nuestro pícaro, disfrazado de médico, actuara en debida forma cuando anunció sus servicios, refiriéndose con muy poca modestia a sus aptitudes. Resulta asimismo de interés el hecho de que el bromista declare ser de la docta ciudad de Isin, con el fin de impresionar a su eventual paciente, ya que la misma afirmación aparece inscrita en el sello de un adivino (*baru*)⁵²⁸, junto a su nombre. Teniendo presente que no era realmente habitual indicar la ciudad de origen en un sello personal, es de suponer que este adivino añadió dicha información con, exáctamente, el mismo propósito que nuestro pícaro⁵²⁹.

De acuerdo a lo que se narra en esta historia podemos comprobar el desprestigio de los médicos a partir de un determinado momento histórico de Nippur, tanto como clase social como poseedores de los más altos conocimientos científicos. Es, desde este momento en adelante, cuando hechiceros, falsos adivinos y charlatanes que declaren ser médicos, serán los nuevos sanadores, eclipsando el noble arte de la medicina científica.

Este último dato nos conecta con los conocimientos ritualísticos y mágicos. En algunas ocasiones, como hemos indicado anteriormente, será el éxtasis provocado por las drogas el medio más eficaz de acercarse y conocer los designios de los dioses. En este sentido, es el hechicero el nuevo "médico". Solo ellos conocerán el misterio de la divinidad y el misterio del Matrimonio Sagrado. Descodificar los mensajes del Matrimonio Ritual, como veremos, es el único vehículo para acercarse a los dioses supremos de Nippur: Inanna y Enlil.

En el apartado 5.2 (TESTIMONIOS) analizaremos algunos testimonios (literarios, arqueológicos, etnográficos e históricos) que nos ayudarán a comprender la importancia de lo ritualístico, a veces asociado a la ingestión de determinadas sustancias. Partimos de la idea de que sustancias como la belladonna, la mandrágora, el estramonio, el cáñamo,

⁵²⁸ Vease *Harper Memorial* , Vol I, pág. 393

⁵²⁹ L. Oppenheim *Mesopotamia, retrato*, . pp. 284-286. Todo el relato acerca del humilde hombre de Nippur lo refiere L. Oppenheim exponiendo aportaciones aclaratorias acerca de modos de vida y pensamiento, tanto de la ciudad de Nippur como de otras áreas de Mesopotamia en el período Paleobabilónico

los hongos o la adormidera eran conocidas en territorio mesopotámico desde tiempos muy antiguos, no solo para fines medicinales o terapéuticos, sino ceremoniales y ritualísticos.

En el apartado 5.3 (UN PRIMER PASO EN LAS SUSTANCIAS ENTEÓGENAS: DESDE LOS INICIOS HASTA LAS INVESTIGACIONES DE HOFMANN) analizaremos el uso de enteógenos a partir de testimonios como el *Himno homérico a Demeter* o el *Poema de Gilgamesh*. Solo tras las investigaciones de A. Hofmann hemos podido comprobar los efectos reales de determinados enteógenos, como la *Amanita muscaria*. En este apartado reportamos sus efectos y cómo Hofmann vivió, en carne propia, los efectos de este hongo particular. Pero, además, reportaremos otras teorías, como la de J. M Ferigcla, acerca de la vigencia de estos hongos en las culturas antiguas.

Los modos particulares de acercarse a lo divino lo analizaremos en el apartado 5.4 (LA COMPRENSIÓN DE LA CULTURA: DE ESTADOS DE CONCIENCIA PARTICULARES A LA REINTERPRETACIÓN DE LOS MITOS): la cultura cambia y los modos de entenderla, de acuerdo a determinadas épocas históricas, cambian igualmente. Pero el medio para entrar en contacto con la divinidad (la ingestión de sustancias psicotrópicas) es idéntico. En este apartado analizaremos determinados estados de conciencia que permiten acercarse a la divinidad y al misterio de lo divino. Centrándonos en el area del Próximo Oriente antiguo nos pararemos en el análisis de determinados mitos etnobotánicos asociados a la ingestión de agentes psicotrópicos. Solo tras estos episodios de “locura pasajera” - como la experimentada por Inanna tras la ingestión de la planta del cedro – se logra entender y captar conocimiento de realidades más allá del mundo terrenal.

En el apartado 5.5 (ESTADOS DE CONCIENCIA EXTRAÑOS: EL PASADO Y EL PRESENTE) analizaremos determinados estados de consciencia, en punto comparativo, de acuerdo a mitos etnobotánicos particulares de la antigua Mesopotamia y las experiencias probadas , con ciertas similitudes a nuestra area de estudio, tras la ingestión de sustancias enteógenas. Nos pararemos, en este apartado, en el análisis de determinados estados de consciencia que tienen vinculación con lo que se sentía en el pasado más remoto.

El apartado 5.6 (ÚLTIMAS CONSIDERACIONES SOBRE LOS RITUALES

PARTIENDO DE LA ETNOBOTÁNICA) es un análisis concluyente acerca de rituales y ceremonias practicados en dos áreas del Próximo Oriente antiguo radicalmente antagónicas: el medio urbano y el medio rural. Dicotomía aparentemente marcada, hay ciertas semejanzas que acercan las dos realidades contrapuestas. En este sentido analizaremos los puntos de contacto entre estos dos mundos (a partir de las ceremonias y los rituales) enfrentados, en cuanto a formas de vida, tecnología u organización social, pero unidos en algunos aspectos de la vida religiosa y cosmogónica.

5.2 TESTIMONIOS

5.2.1. Algunas plantas

Poseemos diferentes testimonios acerca de plantas enteógenas usadas en la antigua Mesopotamia. Haremos referencias también, para este estudio, a datos aportados por autores grecolatinos, para comprender de un modo global la problemática de los enteógenos en algunas áreas de nuestro presente trabajo.

Aparte de la amapola del opio, en las tablillas sumerias se pueden encontrar menciones a otras plantas psicoactivas empleadas con fines terapéuticos, así por ejemplo, la belladonna (*Atropa belladonna*) se utilizaba para aliviar el asma, la tos crónica y los espasmos de la vesícula⁵³⁰. También destinaban la belladonna al tratamiento de enfermedades producidas por los demonios y se servían de otra solanácea, la mandrágora (*Mandragora officianarum*) a la que denominaban *nam-tar*, por sus diversas propiedades medicinales⁵³¹.

En el Código de Hammurabi, documento esencial para el conocimiento del mundo babilónico, aparecen varias referencias del uso de plantas psicoactivas, entre ellas el beleño (*Hyoscyamus niger*), otra potente solanácea que, aparte de sus aplicaciones medicinales⁵³², se emplea como alucinógeno, y ciertas daturas, la mandrágora y el cáñamo⁵³³.

Los rizómas del cálamo (*Acorus Cálamus*) eran empleados por los sumerios y akkadios

⁵³⁰ R. Rudgley *Enciclopedia de las sustancias psicoactivas* , Barcelona, 1999 pág. 69ss

⁵³¹ *Ibid.* pag. 69ss

⁵³² R.E. Schultes "El legado de la medicina popular", en W.A.R. Thomson *Guía practica ilustrada de las plantas medicinales*, Barcelona, 1980, pág. 138

⁵³³ A. Escotado *Historia general de las drogas incluyendo el apéndice fenomenológico de las drogas* , Madrid, 1998 pág. 74

en la elaboración de perfumes y cervezas⁵³⁴ y como incienso sagrado⁵³⁵, posiblemente para facilitar el éxtasis, dadas las propiedades alucinógenas de esta especie, mientras que su jugo se destinaba a la preparación de un tipo especial de vinagre⁵³⁶.

Veamos algunas de estas plantas de modo más específico.

La mandrágora contiene alcaloides como la hiosciamina, la atropina y la escapolomina; teniendo en su raíz concentrada su sustancia psicoactiva⁵³⁷. Era utilizada en la medicina asiria, tal y como se desprende de la información de las tablillas cuneiformes del palacio de Nínive y formaba parte de ungientos destinados a obtener la protección de los dioses, según R. Labat⁵³⁸.

Teofrasto habla acerca de las precauciones que deben tomarse en su recogida:

Muchas otras cosas similares se dicen. Por ejemplo respecto a la mandrágora, que hay que trazar tres círculos a su alrededor con una espada y que hay que cortarla mirando en dirección a Occidente. Que cuando se corta el segundo trozo, hay que danzar en torno a ella y decir muchísimas retahilas en torno al amor carnal⁵³⁹.

Importante era también el beleño negro, que contiene alcaloides como la hiosciamina, la atropina y la escapolamina, aunque en menor proporción que otras solanáceas⁵⁴⁰. Fue conocido también en Mesopotamia donde, además de como aplicaciones medicinales, se utilizó por babilonios y asirios como alucinógeno, así, por lo que respecta a la explotación de las propiedades alucinógenas de estas plantas, adivinos y sacerdotes se servían del

⁵³⁴ F. Joannes "La culture matérielle á Mari (V): les parfums" *MARI (Annales de Recherches Interdisciplinaires)*, 7, 1993, pp.251-270

⁵³⁵ R. Rudgley *Enciclopedia de*, pág. 22

⁵³⁶ R.J. Forbes *Studies in Ancient Technology*, Vol. III, 1965, pág. 80

⁵³⁷ C. González Wagner "Los textos antiguos III: Solanáceas"[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/los-textos-antiguos-solanaceas.html], 2013

⁵³⁸ "La pharmacopée au service de la piété", *Semitica*, 3, 1950, pp. 5-17

⁵³⁹ *Historia Plantarum*, IX, 8,8

⁵⁴⁰ C. González Wagner "Los textos antiguos III..." *loc cit* Ver también, para las propiedades del beleño negro, el trabajo reciente de VV.AA. "Plant nutritional Elements and Tropane Alkaloid Production in the Roots of Heubane (*Hyoscyamus niger*), *Pharmaceutical Biology*, 41 (4), 2003, pp. 226-230

beleño para la obtención de visiones⁵⁴¹.

Los asirios hacen un uso similar de este tipo de plantas, según se recoge en las tablillas de la Biblioteca Real del Palacio de Nínive, datadas en su mayoría en el siglo VII a.C., bajo el reinado de Assurbanipal, y en otros tratados médicos, donde determinados ideogramas parecen estar aludiendo a varias solanáceas visionarias, como el beleño, la mandrágora y el orovale (*Withania somnifera*) y a otros vegetales psicoactivos, como el cannabis, la adormidera y el eléboro negro, tal como defienden R. C. Thomson⁵⁴² y E.A.W. Budge⁵⁴³. Sus modos de preparación diferían si se destinaban a uso interno, disolviéndose en aceite o cerveza, o a uso externo, mezclándose con grasa, tras lo cual se destinaban al tratamiento de una multitud de dolencias. También podía producir sueños pesados, además de visiones y clarividencia, como tratan Plinio⁵⁴⁴ y Discórides⁵⁴⁵.

Como remedio mágico recomendaban colgar matas de beleño blanco (*Hyoscyamus albus*) en las puertas de las casas para proteger a sus habitantes de los hechizos⁵⁴⁶, de hecho, es una práctica frecuente entre muchos pueblos atribuir cualidades mágicas y protectoras a los vegetales alucinógenos, empleándolos como talismanes contra el mal de ojo y los malos espíritus.

Otra planta conocida era el estramonio (*Datura stramonium*), cuyos alcaloides son la escopolamina, la hioscimina y la atropina, utilizado ampliamente por los exorcistas en el Mundo Antiguo⁵⁴⁷. Teofrasto habla de ella:

La especie que origina locura y que unos llaman estramonio y otros peritton tiene una raíz blanca, hueca y de un codo, aproximadamente, de longitud. De ésta se le dá al enfermo un dracma, si se presenta con aspecto festivo y se considera así mismo persona excelente; pero si está loco de remate y

⁵⁴¹ C.González Wagner "Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo" *Gerión*, 2, 1984, pp.31-59

⁵⁴² *The Assyrian herbal*, Londres, 1924. De este mismo autor *A Dictionary of Assyrian Botany*, Londres, 1949

⁵⁴³ *Herb-doctors and physicians*,

⁵⁴⁴ *Nat. Hist.* , XXV, 35, 77

⁵⁴⁵ *De Nat. Med.* , VI, 15

⁵⁴⁶ D. Rivera Nuñez-C. Obón de Castro *La guía Infaco de las Plantas Útiles y Venenosas de la Península Ibérica y Baleares (Excluidas las Plantas Medicinales)* , Madrid, 1991. Cf. R. Rudgley *Enciclopedia de*,

⁵⁴⁷ C. González Wagner "Los textos antiguos III..." Ver también para las propiedades y efectos del estramonio dos trabajos: VV.AA. "Acute Anticholinergic Syndrome Due to Jimson Seed Ingestión", *Annals of Internal Medicine*, Vol. 38, 1975, pp. 321-326 y con aportaciones más recientes J.D. Clarck "The History, Complications and Treatments of Jimson Weed Toxicity", *Topics in Emergency Medicine*, Vol. 27, Oct-Dec. 2008, pp. 295-301. Los dos trabajos tratan acerca de los peligros de este enteógeno y sus limitaciones.

*produce alucinaciones, hay que darle dos dracmas, pero si no cesa en su insanía, tres, y dicen que hay que mezclar ,con esta cantidad , jugo de centaurea salonitiana*⁵⁴⁸.

Por último, la belladonna es otra potente solanácea psicoactiva que fue conocida en Mesopotamia y en el Mundo Clásico. Sus alcaloides son la atropina y, en menor medida, la esopolamina⁵⁴⁹. Discórides afirmaba que aquel que bebía el extracto de la cantidad de belladonna que cabía en un dracma entraba en estados de locura y tenía ciertas imaginaciones muy agradables que cabía entender como si se tratase de sueños nocturnos⁵⁵⁰

5.2.2. Hongos psicoactivos

A pesar de que conocían el cornezuelo del centeno (*Claviceps purpurea*), hongo parasitario con componentes psicoactivos al que calificaban de “sustancia nociva de la espiga del grano”⁵⁵¹, nada se menciona sobre su toxicidad.

Sin embargo, los hongos son mucho más difíciles de localizar en el registro arqueológico debido a su deficiente conservación y a falta de una metodología adecuada para su identificación⁵⁵².

Una pócima de efectos psicoactivos era el llamado “oleomiel”, procedente, según

⁵⁴⁸ *Hist. Plant.* IX, 8,6

⁵⁴⁹ C. González Wagner “Los textos antiguos III...”*loc cit* Para un estudio particular de la belladonna son imprescindibles: R. I. Shader- D.J. Greenblat “Uses and toxicity of belladonna alkaloids and synthetic anticholinergics, *Semin Psychiatry*, 3(4) , Nov. 1971, pp. 449-476; L.F. Haas “Atropa belladonna (deadly nightshade), *J Nevrol Neurosurg Psychiatry*, 58(3), Mar. 1995, pág. 283 y VV.AA. “An evidence-based systematic review of belladonna by the natural standard research collaboration”, *J Herb Pharmacother*, 4(4), 2004, pp. 61-90

⁵⁵⁰ *De. Mat. Med.* , IV, 57

⁵⁵¹ R. E. Schultes-A. Hofmann *Plantas de los dioses*, Vermont, 1992, pág. 103

⁵⁵² C. González Wagner “Arqueobotánica e iconografía de los hongos”[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/arqueobotanica-de-los-hongos.html.], 2013

parece, de Siria y que según Discórides⁵⁵³ dejaba atónitos a quienes la tomaban, hasta el punto que era necesario despertarlos frecuentemente para impedir que cayeran en letargo.

Plinio⁵⁵⁴, por su parte, menciona que los frigios usaban un brebaje en las ceremonias extáticas de adoración a la diosa Cibeles elaborado a partir de las semillas del pino.

Efectos parecidos se producen en la ingestión del cornezuelo, que Hofmann experimentó en carne propia y puso nombre en clave de laboratorio: LSD-25⁵⁵⁵.

Sí tenemos referencias, de primera mano, en la antigua Grecia y sus relaciones con ámbitos orientales. De hecho, los antiguos griegos sí parecen haber estado al tanto de las propiedades de este hongo. Según una tradición que recoge, entre otros, Ovidio⁵⁵⁶ la transformación de Glauco, un humilde pescador de Antedón, en un genio marino, se habría debido a la ingestión de un pasto de efectos prodigiosos. Además, hay un nexo de unión con las culturas antiguas orientales: Glauco parece tener conexiones con algunos personajes de la literatura védica, como Yama, el primer mortal, cuyo padre era Vivasvant, especialmente conectado con los rituales del fuego y de Soma, y cuyo mensajero era Agni, así como Gandharva, un demonio protector de la Fuente de la Inmortalidad, la divina fuente del Soma⁵⁵⁷.

En otros mitos griegos se trata acerca de la relación que existe entre los hongos y los orígenes de una ciudad o población, así Ovidio⁵⁵⁸ habla de Efira, primitivo nombre de Corinto:

Por fin alcanzó, gracias a las alas viperinas, Efira la Piránide. Los antiguos solían decir que allí, en los primeros tiempos, de hongos formados por la lluvia surgieron cuerpos humanos.

⁵⁵³ *De Mat. Med.*, I, 29

⁵⁵⁴ *Historia Natural*, XIV, 103

⁵⁵⁵ El experimento al que se sometió Hofmann lo veremos en el apartado 5.3 : UN PRIMER PASO EN LAS SUSTANCIAS ENTEÓGENAS: DESDE LOS INICIOS HASTA LAS INVESTIGACIONES DE HOFMANN.

⁵⁵⁶ *Metamorfosis*, XIII, 900ss

⁵⁵⁷ C. González Wagner "Los textos antiguos VI: Pócimas y ungentos. Hongos psicoactivos"[pocimae.blogspot.com.es/2008/10/pocimas-y-ungentos-hongos-psicoactivos.html], 2013. Ver también L.D. Barnett "Yama, Gandharva and Glaucus" *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 4,4, 1928, pp. 715ss, en donde trata esta temática

⁵⁵⁸ *Metamorfosis*, VII, 312ss

Se decía que esta ciudad había sido fundada por Sísifo, tal y como relata Apolodoro:

*Sísifo, hijo de Eolo, fundó Efira, ahora llamada Corinto, y se casó con Mérope, hija de Atlante. De ellos nació Glauco, quién engendró en Eurímede a Belerofonte, el cual mató a la ignífera Quimera*⁵⁵⁹

Por tanto, podemos ver por estos pasajes, las capacidades visionarias de algunos de los hongos conocidos en la Antigüedad. Las propiedades de algunos de los hongos son múltiples y se relacionan con mitos fundacionales y de nacimiento.

Si no existieron sustancias alucinógenas u hongos en Mesopotamia, sí, al menos, los expertos en farmacología pudieron conocer propiedades y efectos alucinógenos, de hecho se conocieron efectos de sustancias sedantes o analgésicos, efectos inhibidores, contra la depresión y, en consecuencia más extrema, alucinaciones⁵⁶⁰ que podían causar experiencias de trance⁵⁶¹. A pesar de estas limitaciones existen referencias en decoraciones incisas (y en cilindros-sello) de la antigua Mesopotamia con líneas geométricas desiguales que recuerdan a imágenes pintadas en estado de trance, aunque es imposible conocer por qué motivo, con qué objeto o en qué tipo de estado alterado de conciencia se realizaron, al menos para C. Sagona-A. Sagona en publicaciones de 2009⁵⁶² y de 2011⁵⁶³ y otros investigadores que han realizado estudios sobre este extraño estilo geométrico en algunas zonas del Próximo Oriente antiguo⁵⁶⁴. Este estilo se repite, además, en áreas aisladas como Nippur, Kish, Fara y Ur. Hay también escenas primitivas de hábitats naturales. Pero, a

⁵⁵⁹ *Biblioteca*, I, 9, 3

⁵⁶⁰ V. Haas *Materia Magicaica Hethitica. in Beitrag zur Heilkunde mi Alten Orient*, Berlin, 2003, pp. 121-122, X.2.2-3

⁵⁶¹ *Ibid.* pág. 121 y del mismo autor "Rausch. Rauschtrank. B. Bei den Hethitern" *Reallexicon der Assyriologie*, Bd 11, 3/4. pp. 274-277. Las plantas con estos efectos incluyen sustancias como *sahi(s)* y *parhulli assuwatar*. Los efectos más fuertes los poseen la planta-*ippijant*, la planta- (a) *aukish* (a), la planta *SU.KIS* y la planta *anda.hshum* (" *Kro*

kus " ?). El junípero (*SIM.LI*) se fumaba y el humo inhalado producía alucinaciones. Para estos estudios ver V. Haas *Materia Magica*, . pág. 122, X. 2.2-5

⁵⁶² "Encounters With the Divine in Late Prehistoric Eastern Anatolia and Southern Caucasus" in Sagona et. al.(eds.) *A life dedicated to Urartu, Studies in Honour of Altan Ciringiroglu*, 2009, pp. 537-563

⁵⁶³ "The mushroom, the magi and the keensighted seers", in G.R. Tseskhladze (ed) *The Black Sea, Greece and Europe in the first millennium B.C.*, Paris, 2011, pp. 387-436

⁵⁶⁴ Algunos investigadores como B. Buchanan *Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum*, Vol I: *Cylinder Seals*, Oxford, 1966, pág. 16 o D. Collon *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, London, 1987, pp. 20-23 se han ocupado de la distribución del estilo geométrico en algunas áreas de Mesopotamia y del Este de Anatolia

pesar de esta maxificación de los estudios de estas zonas, se desconoce qué tipo de hábitat pudo existir en determinadas áreas de Mesopotamia durante el V y IV milenio a.C. El debate sigue abierto a un posible y lejano crecimiento de hongos en regiones montañosas de la antigua Mesopotamia⁵⁶⁵. Lo que sí poseemos son evidencias iconográficas (asociadas a símbolos y figuras particulares) en zonas como el este de Anatolia y la periferia sirio-mesopotámica, que se repiten a lo largo del IV y III milenio a.C. , tanto en contextos templarios como domésticos, según tesis de M. Dobkin de Ríos⁵⁶⁶. Pero, e incluso retrotrayéndonos al X y IX milenio a.C. vemos que estos caracteres se repiten en el tiempo: animales salvajes, híbridos y pájaros depredadores⁵⁶⁷. En uno de estos lugares, como Hallan Cemi Tepesi, hay incluso huesos de animales y decoración incisa geométrica de bóvidos, que indica contextos rituales de preparación de bebidas sagradas según tesis de P.T. Furst⁵⁶⁸ y estudios de S. Costello⁵⁶⁹,

Relacionado con estas visiones distorsionadas de las imágenes mesopotámicas podemos fijarnos en el arte cretense, de los vasos de Festo, de estilo Kamarés (ca. 1800 a.C.). En su *opera magna*, el arqueólogo alemán G.A.S. Snijder⁵⁷⁰ estudió pormenorizadamente la iconografía de este estilo y llegó a la conclusión que muchas de las escenas del estilo Kamarés, en las cerámicas, estaban inducidas por la ingestión de plantas psicoactivas⁵⁷¹. En este sentido, en el estilo de Kamarés también aparecen líneas retorcidas y un icono muy significativo: la serpiente, animal que se retuerce, muy vinculado a las divinidades femeninas cretenses. El hecho de que este ser mudara la piel era considerado, por otra parte, como un símbolo de muerte y resurrección espiritual y, por supuesto, vinculada con el Árbol de la Vida, relacionándola Plinio con los hongos:

⁵⁶⁵ C. Sagona-A. Sagona 'Encounters with...' *loc cit* pp. 544-545

⁵⁶⁶ *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives*, Illinois, 1996; T. Watkins *Qermez Dere, Tell Afar Report n. 3*, Edimburgh, 1995

⁵⁶⁷ S.K. Kozłowski 'Numrik 9, a PPN Neolithic Site in Northern Iraq', *Paleorient*, 15, 1989, pp. 25-31

⁵⁶⁸ *Flesh of the Gods. The ritual use of Hallucinogens*, London, 1972

⁵⁶⁹ 'Image, Memory and Ritual: Reviewing the Antecedents of Writing', *Cambridge Archaeological Journal*, 21 (2), 2010, pp. 247-262

⁵⁷⁰ *Kretische Kunst*, Berlin, 1936. Algunas de las conclusiones a las que llegó el arqueólogo alemán están recogidas en W. Mayer Gross 'Review of Snijder's *Kretische Kunst*' *JHS*, LVII, 1937 [part. II] pp. 254-256

⁵⁷¹ Siempre partiendo de la base de las investigaciones arqueológicas de A. Evans *The Palace of Minos*, Vol. III, pág. 142, donde llega a conclusiones acerca del sentido místico y divino de determinadas escenas cretenses

*No es difícil ver el razonamiento que está detrás de la vieja relación entre la serpiente y el hongo, que ha tenido un papel tan grande en las creencias populares sobre los hongos y en los mitos. Ambos surgen de agujeros en el suelo, de forma semejante al miembro viril, que despierta el impulso sexual, y ambos llevan en sus cabezas un fuerte veneno que los antiguos creían que podía transmitirse entre sí*⁵⁷².

Ahora podemos comprender mejor el fuerte simbolismo sexual de las serpientes y su relación con rituales extáticos de fertilidad, como los que parece describir el arte minóico. La serpiente y las líneas geométricas distorsionadas y retorcidas, ya sea del estilo Kamarés o en las referencias que hemos señalado al referirnos a algunas áreas del Próximo Oriente, pueden llevar ados patrones comunes:

-A pesar del desconocimiento acerca de la existencia de hongos visionarios en Mesopotamia en períodos primitivos, hay una secuencia lógica en las representaciones distorsionadas que vincula estos diseños aleatorios y desordenados quizás no con un hongo visionario, sino con un primitivo ritual fértil donde la línea distorsionada la podemos vincular a la propia serpiente, encarnación del Caos Primordial. En esta nuestra primera hipótesis no habría conexión alguna (además de por la incertidumbre y por la inseguridad que existe acerca del crecimiento del hongo en las regiones de Mesopotamia y otras áreas del Próximo Oriente antiguo) entre hongos-ritual que esclarece y permite ver no en el Más Allá sino, más bien, entre serpiente-ritual asociado a ella. Esta hipótesis vincula nuestro estudio a unos rituales propios de una religiosidad predeísta, primitiva, quizás con elementos animistas de culto a los elementos de la Naturaleza de carácter fértil. De este modo las líneas representarían todo un simbolismo asociado a estos cultos.

Una segunda hipótesis es la siguiente:

- A pesar del desconocimiento de hongos visionarios en Mesopotamia en períodos

⁵⁷² Nat. Hist. , XXII, 95

primitivos, sí es posible, como hemos podido comprobar, que pudieran existir estados alterados de conciencia para obtener la clarividencia y el conocimiento de los entes divinos que podían causar estados de trance. En esta segunda hipótesis proponemos que no importa el proceso sino el fin. No importa el ritual sino el simbolismo, los resultados últimos. Dicho de otro modo: dado que estamos hablando de sociedades primitivas, los códigos de conducta, los rituales propiciatorios complejos, los rituales religiosos reglados y la iconografía (partiendo de todo lo que se ha venido investigando acerca de la significación del estilo de Kamarés en Creta o en las regiones primitivas de Mesopotamia) no tendrían cabida. Son, admitámoslo una vez más, sociedades preestatales no organizadas donde priman unos cultos primitivos de adoración a entes naturales totalizadores (la serpiente, en nuestro último caso, la diosa Inanna en su faceta totalizadora).

Dado que hemos ofrecido dos hipótesis comprobaremos finalmente que, en estadios primitivos, el desconocimiento de algún tipo de código ritual es patente. Solo podemos analizar el simbolismo que representarían las imágenes primitivas (culto a entes naturales). A pesar de estas limitaciones con las que cuentan los estudios acerca de hongos visionarios e imágenes distorsionadas, no descartamos que las líneas representarían unos símbolos, el *simbolo* natural de algo, más que un juego al azar de sentimientos, impulsos e impresiones propio de una mente alterada, o *clarividente*.

5.2.3. El Cábamo. Inciensos

El cábamo y sus propiedades eran bien conocidas en Mesopotamia, donde los asirios lo denominaban *quunabu*, siendo mencionado en los textos de carácter médico y en la

literatura religiosa⁵⁷³. Según R. C. Thompson⁵⁷⁴ era llamado *a-za-la*, en lengua sumeria, y *azulla*, en akadio, de este modo identifica la droga sumeria *gan-zi-gun-na* como un derivado del cannabis, habida cuenta de su parecido con el hindú *ganja* y de que la palabra asiria *gurguranu* parece también una referencia al cannabis, dada su similitud con *garganij*, el término persa para cannabis.

Desde el siglo IX a.C. el cáñamo aparece citado como incienso ceremonial para calmar la pena y el dolor⁵⁷⁵ y como fumitorio, denominándolo *quanbu* o *qunnabu*, términos que pueden relacionarse con el griego *konnabos*, rumor o ruido, en referencia al bullicio provocado por los consumidores bajo sus efectos⁵⁷⁶.

Existe también una referencia que da Heródoto acerca del cáñamo como droga usada por los escitas. Este testimonio puede aclarar bastantes dudas en cuanto a este enteógeno, en lo que se refiere al uso ceremonial:

Después de haberles dado sepultura, los escitas se purifican de la siguiente manera: se frotan la cabeza con un ungüento del que luego se limpian mediante abluciones, y con el cuerpo hacen lo que sigue: levantan tres palos inclinados, unos hacia otros, extienden a su alrededor unos toldos de lana y, después de ajustarlos lo más herméticamente posible entre sí, arrojan a una pila, situada en medio de los palos, piedras enrojecidas al fuego. Y, por cierto que en su país crece cáñamo, que es una planta muy similar al lino, salvo por su grosor y altura, pues en este aspecto el cáñamo es muy superior. Esta planta crece tanto en estado silvestre como cultivada y, con ella, los tracios se hacen unos vestidos muy semejantes a los del lino. Quien no sea un experto conocedor de dicha planta, no podría determinar si la prenda es de lino o de cáñamo: así mismo, quien no haya visto nunca el tejido del cáñamo creerá que el vestido es de lino.

Pues bien, los escitas toman las semillas del susodicho cáñamo, se deslizan bajo los toldos de lana y, acto seguido, arrojan las semillas sobre las piedras candentes. A medida que las van arrojando, la

⁵⁷³ C. González Wagner “Los textos antiguos I: Cannabis” [pocimae.blogspot.com.es/2007/10/el-cannabis-en-los-textos-antiguos.html], 2013

⁵⁷⁴ *A Dictionary*, pág. 220

⁵⁷⁵ R. Rudgley *Enciclopedia de*, pág. 89. Cf R. E. Schultes-A. Hofmann *Plantas de los dioses*, pág. 95

⁵⁷⁶ L. Lewin *Il grande manuale delle droghe*, Genova, 1992, pág. 136 (traducción italiana del original alemán *Die Betaubenden und Erregenden Genubmittel*, Berlin, 1924) Cf. L. Ortega *Adicciones, vicios y estimulantes. Psicopatología de la euforia química*, Barcelona, 1966, pág. 102

*semilla exhala un perfume y produce tanto vapor que ningún brasero griego podría superar semejante cantidad de humo. Entonces los escitas, encantados con el baño de vapor, prorrumpen en gritos de alegría*⁵⁷⁷.

De singular importancia resulta el hallazgo de varios objetos descubiertos en las excavaciones del túmulo 2 de Pazyryk, en los Altai Occidentales, fechado en el 300 a.C., de una pareja de notables, donde se halló una vasija de amplias asas que contenía restos de frutos del cannabis, un incensario de cobre con pies y manos que se usaba para quemar la planta, una bolsita de cuero con simientes y dos grupos de varillas que formaban parte de la estructura de los toldos bajo los que se inhalaba⁵⁷⁸. Este apunte corrobora, de esta forma, la información del historiador de Halicarnaso, dado que estas gentes estaban emparentadas con los escitas, además de por nuevos hallazgos pertenecientes a la Edad de Hierro ucraniana que enlaza estas culturas con el área escita⁵⁷⁹. En definitiva, con estos datos que aporta Heródoto podemos hacernos una idea bastante clara acerca de las prácticas ceremoniales, en donde se inhalaba el uso del cáñamo, en áreas diferentes del Próximo Oriente antiguo y del Asia Central.

Relacionados con el cáñamo existieron otros preparados a señalar. A. H. Godbey destacaba, hacia 1930⁵⁸⁰, el efecto narcótico de los inciensos en todo el Próximo Oriente antiguo, que él atribuía, tras el estudio de los textos antiguos y de las evidencias etnográficas, a que en su composición figuraban residuos de plantas como la adormidera, el cannabis o el ajeno, conocido en algunos lugares como ‘‘Santónica’’, la planta *sammu ilu*, que aparece en los textos akadios de magia y brujería, y que, usada en muy pequeñas dosis, produce parálisis sensorial, pérdida de visión y de memoria y alucinaciones terroríficas, mientras que en dosis más altas resulta un potente veneno que puede causar la muerte. Era la planta utilizada por los griegos en la adoración de Artemis-Hécate, de

⁵⁷⁷ *Historias*, IV, 73, 2ss

⁵⁷⁸ S. I. Rudenko *Frozen Tombs of Siberia*, Berkeley, 1970, pág. 285

⁵⁷⁹ G. Pashkevich ‘‘New Evidence for plant exploitation by the Sythian tribes during the Early Iron Age in Ukraine’’ *Acta Paleobotánica*, suppl. 2, 1999, pp. 597-601

⁵⁸⁰ ‘‘Incense and Poison ordeals in the Ancient Orient’’ *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 46, 4, 1930, pp. 217ss

donde procede el nombre del género y se utilizaba, incluso, como veneno sagrado en determinadas ordalías religiosas de Oriente⁵⁸¹.

Según Discórides⁵⁸² otro de los componentes de estos inciensos era el aceite de cedro blanco, cuyos efectos son muy similares, y era considerado como un árbol sagrado en muchas partes del Antiguo Oriente. Su uso estaba muy desarrollado en la farmacopea mesopotámica, como afirma G. Contenau⁵⁸³ y formaba parte de los inciensos que inspiraban los oráculos de los sacerdotes *baru*, en Babilonia, y de los inciensos utilizados por los cananeos y otros pueblos del Próximo Oriente antiguo.

También, bajo la forma de perfumes y vahos, podían administrarse preparados con efectos somníferos, narcóticos e incluso alucinógenos; así, Discórides ya señalaba las cualidades somníferas del olor del azafrán y del perfume elaborado con amaracino (*Origanum maiorana*)⁵⁸⁴.

Apuleyo sostenía que determinados inciensos y perfumes pueden causar un estado similar a la hipnosis hasta sumirse en el éxtasis:

*Aunque he de creer a Platón cuando asegura que entre los dioses y los hombres existen ciertos poderes divinos, que les sirven de intermediarios, por su naturaleza y por el lugar que ocupan, y que tales poderes rigen todas las manifestaciones de la adivinación y los milagros realizados por los magos. Más aún, estoy íntimamente persuadido de que el alma humana, sobre todo si se trata del alma pura de un niño, puede, merced a la atracción ejercida por ciertos cantos, o bien por el efecto enervante de ciertos perfumes, alcanzar un estado de hipnosis y sumirse en el éxtasis, hasta el punto de olvidar la realidad circundante. En tal estado, perdida la noción del cuerpo en que reside, puede recobrar su primitiva esencia y retornar a su propia naturaleza que, sin duda, es inmortal y divina, y de ese modo, inmersa en una especie de sueño, es capaz de presagiar el futuro*⁵⁸⁵.

⁵⁸¹ C. González Wagner “Los textos antiguos V: Inciensos, esencias, perfumes y sahumerios”[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/los-textos-antiguos-inciensos-pcimas-y-html], 2013

⁵⁸² *De Mat. Med.*, I, III, 129

⁵⁸³ “Drogues de Canaan, d’Amurru et jardins botaniques” *Melanges Syriens offerts a René Dussaud*, Vol. I, París, 1939, pág. 12

⁵⁸⁴ *De Mat. Med.* I, 54, 2 y I, 58, 2

⁵⁸⁵ *Apología*, 43, 2

Adelantándonos muchos más siglos en el tiempo, según estudios de A. Moussaieff *et. al.*⁵⁸⁶, podemos afirmar que la resina de Boswellia, uno de los ingredientes más comunes de todos los inciensos conocidos (frankiense), es psicoactiva y causa una serie de efectos sobre el cerebro como son aliviar la ansiedad y la depresión, facilitando la exaltación espiritual.

En otro reciente trabajo, el de . Lijima *et. al.*⁵⁸⁷, se establece que el olor del incienso puede mejorar las actividades corticales y la función del tratamiento inhibitor de la respuesta motora.

Estos dos trabajos recientes confirman la exaltación espiritual, fruto de la desinhibición, de la que habla Apuleyo al tratar sobre las propiedades de los inciensos ceremoniales.

5.2.4. La Adormidera

Mucho más abundantes son las referencias a la adormidera y al opio, que contienen alcalóides como la morfina, codeína, tebaína, narcotina y papaverina, tanto en el Mediterráneo como en Egipto, donde se la llamaba *spenn* o en el Próximo Oriente, ya que de hecho hay pocos ambientes geográficos en donde no florezca⁵⁸⁸

Algunas tablillas sumerias del III milenio a.C., descubiertas en Uruk, representan la adormidera mediante dos signos, de los que el segundo también significa “júbilo” o “gozar”⁵⁸⁹. Las alusiones a la adormidera son también frecuentes en los textos asirios⁵⁹⁰.

⁵⁸⁶ “Incense acetate an incense component elicits psychoactivity by activating TrV3 channels in the brain”, *The FASEB Journal*, 22, 2008, pp. 3024-3034

⁵⁸⁷ “Effects of Incense on Brain Function: Evaluation Using Electroencephalograms and Event-Related Potentials”, *Neuropsychobiology*, 59, 2009, pp. 80-86

⁵⁸⁸ C. González Wagner “Los textos antiguos II: Adormidera” [pocimae.blogspot.com.es/2007/10/los-textos-antiguos-adormidera.html], 2013

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ R.C. Thompson *A Dictionary*, pp. 223ss

En los textos de carácter médico se citan los ingredientes de varias recetas y se ha propuesto que el ideograma *hul gil* esté aludiendo a la adormidera (*Papaver Somniferum*), ya que *hul* significa “felicidad” o “alegría” y *gil* representa un gran número de plantas, caso de una tablilla hallada en Nippur y que data de finales del III milenio a.C., publicada por P. G. Kritikos y S.P. Papadaki⁵⁹¹ o de otras recuperadas en la ciudad de Gilgamesh, Uruk, de esta misma época⁵⁹². Se piensa que también los babilonios pudieran conocer la adormidera, a la vista de algunas imágenes de la diosa Nisaba, protectora de la agricultura, donde se la representa creciendo de sus ombros, iconografía de gran arraigo en las imágenes de las divinidades de otras civilizaciones mediterráneas de la Antigüedad, especialmente la diosa Demeter, bajo cuya tutela también se encuentra el ciclo agrícola.

Si bien es cierto que se han recuperado semillas del género *Papaver* en yacimientos sirios de la Edad del Bronce⁵⁹³, desde donde conocemos no se ha detectado allí la presencia de *Papaver Somniferum* por lo que aun no puede afirmarse nada concluyente. No obstante, el hallazgo de polen de esta papaverácea en el templo de Togodok 21 (Turkmenistán), fechado a fines del III milenio a.C., en el interior de grandes recipientes cerámicos, y de un tubo óseo⁵⁹⁴, permite demostrar no solo que era una especie conocida por aquellas gentes, sino consumida por ellas.

En cuanto a la plástica mesopotámica se apeló a las cápsulas de adormidera como motivo decorativo, como sucede en ciertos bajorrelieves, caso de una escena ritual hallada en Nínive, del siglo IX a.C., en la que un personaje masculino porta, en su mano izquierda, un manojo de estas amapolas⁵⁹⁵, motivo prácticamente idéntico que ilustra A. Velasco⁵⁹⁶, en este caso un relieve datado en el siglo VIII a.C., cuya identificación es problemática a falta de determinados rasgos distintivos de la especie, aunque, como indica W. A. Emboden⁵⁹⁷,

⁵⁹¹ “Mekonos kai opion historia hai epsapoplis en te perioche tes Anatolikes Mesogeion kata ten Archaioτητα”, *Archaiologike Ephemeris*, 1963, pp. 80-150

⁵⁹² J.L Brau *Historia de las drogas*, Barcelona, 1974, pág. 12. Cf. A. Escohotado *Historia general*, pág. 73

⁵⁹³ W. Zeist-J.A.H. Bakker Heeres “Archeobotanical Studies in the Levant. 4. Bronze Age Sites on the North Syrian Euphrates”, *Paleohistoria*, 27, pp. 247-316

⁵⁹⁴ V. Sariandi “Temples of Bronze Age Margiana: traditions of ritual architecture”, *Antiquity*, 68, 1994, pp. 388-397

⁵⁹⁵ A.D. Krikorian “Were the Opium Poppy and Opium Known in the Ancient Near East?” *Journal of the History of Biology*, 8, 1, 1975, pp. 95-114, figs. 1 y 2

⁵⁹⁶ *Drogodependencias y Literatura*, Valladolid, 2001, fig. 4

⁵⁹⁷ “Transcultural Use of Narcotic Water in Lilies in Ancient Egyptian and Maya Drug Ritual”, *Journal of Ethnopharmacology*, 3, 1981, pp. 39-83

en la figura de la diosa de las adormideras de Gazi (Creta), de la Edad del Bronce, también se ha representado el *torus*, o reborde del tallo bajo la cápsula, y no puede dudarse que se trata de la amapola del opio.

5.3 UN PRIMER PASO EN LAS SUSTANCIAS ENTEÓGENAS: DESDE LOS INICIOS HASTA LAS INVESTIGACIONES DE HOFMANN.

Según R. Gordon Wasson la ingestión de hongos permite al creyente contemplar, con mayor claridad que la de nuestros ojos mortales, vistas que están allende los horizontes de esta vida; viajar por el tiempo, hacia delante y hacia atrás; penetrar en otros planos de la existencia; incluso, como dicen los aborígenes, conocer a Dios. No es muy sorprendente, continúa el autor, que nuestras emociones resulten profundamente afectadas, que sintamos que un vínculo indisoluble nos une con los demás que han compartido con nosotros el banquete sagrado; todo lo que ve uno durante *esa noche* tiene una claridad prístina: el paisaje, las construcciones, los relieves, los animales: todo parece recién llegado del taller del Creador⁵⁹⁸.

Homero, en su *Himno homérico a Demeter* trata sobre este estado de ánimo del mortal que prueba la ambrosía divina de la diosa:

*Y tras hablar así lo acogió en su fragante seno
y en sus brazos inmortales: se alegraba en su corazón la madre.
Así ella el ilustre hijo de Celeo discreto,
a Demofonte, al que parió Metanira de hermosa cintura,
lo criaba en su palacio; éste crecía igual a una divinidad⁵⁹⁹,
sin comer alimento, sin mamar blanca leche,
pues, de día, la hermosa corona, Demeter,
lo ungía de ambrosía como si hubiera nacido de un dios,
soplando suavemente sobre él y sosteniéndolo en brazos.*

⁵⁹⁸ "El camino de Wasson a Eleusis", en VV.AA. *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, Madrid, 1980, pp. 25-26

⁵⁹⁹ Solo, después de haber ingerido determinadas sustancias, Demofonte logra alcanzar un estado de inmortalidad

*Por las noches lo ocultaba en el vigor del fuego como un tizón
a escondidas de sus queridos padres; para ellos resultaba un gran asombro
qué adelantado crecía, y cómo a los dioses a la vista se parecía.
Y lo habría hecho carente de vejez e inmortal
a no ser porque, en su insensatez, Metanira, de hermosa cintura,
la noche ,aguardando desde su fragante alcoba
la espío: chilló, ambos muslos se golpeó, pues temía por su hijo⁶⁰⁰.*

Solo después de haber ingerido sustancias embriagadoras la vida y la alegría vuelven a renacer:

*Todas nosotras en el precioso prado
(Leucipe, Feno, Electra y Yante,
Mélite, Yaque, Rodia y Calírroe,
Melóbois, Tique y Ocírroe de rostro sonrojado,
Criseida, Yanira, Acaste y Admete,
Ródope, Pluto y la adorable Calipso,
Éstige, Urania y Galaxaura encantadora,
Palas que lucha suscita y Artemis flechadora⁶⁰¹
jugábamos y flores hermosas con las manos recogíamos,
una mezcla de azafrán delicado, iris y jacinto
de cálices de rosa y de lirios, asombro para la vista,
y narciso, que creció, cual azafrán⁶⁰², la amplia tierra⁶⁰³.*

La ingestión de determinadas sustancias provoca un estado de ‘‘suave embriaguez’’:

⁶⁰⁰ *Himno homérico a Demeter* versos 231-246 (edición y traducción de J.B. Torres Guerra), Barañain (Navarra), 2001 , pp. 67-69

⁶⁰¹ Son solo algunas de las Océánides

⁶⁰² Narciso y azafrán son las dos flores consagradas a Demeter

⁶⁰³ *Ibid.*, versos 417-428 pp. 84-85

*Así entonces durante todo el día, ánimo concorde manteniendo,
mucho la una y la otra a su corazón y ánimo gusto daban
abrazándose: de las penas se curó en ánimo;
motivos de alegría la una y la otra recibían y daban*⁶⁰⁴.

La persona que puede ingerir sustancias para entrar en contacto con la divinidad es el chamán. El *prototipo órfico*, como en otros casos el chamán siberiano, sería el investigador más arcaico del reino de la muerte: explora las rutas del viaje interior hacia y por el otro mundo. Como investigador de la dimensión transpersonal su cultura le confiere una gran autoridad, siendo alguien que conoce cómo se manifiesta el alma o la fuerza vital, independientemente del cuerpo, haciendo reconocible lo más incognoscible para los mortales: el mundo de los muertos, la vida interior de la naturaleza, los ámbitos de los dioses, la fuente de todas las cosas⁶⁰⁵. Un elemento a destacar es que Orfeo reúne en sí lo dionisiaco y lo apolíneo, tesis defendida por F. Nietzsche⁶⁰⁶. Apolo era no solo el dios de la luz y de la bella apariencia sino el guardián de la medicina religiosa, llevada a cabo por los *iatromantes*. De este modo, comparando las experiencias extáticas características del ámbito de Apolo con las experiencias propiamente dionisiacas, es posible ver que en Grecia se daba, por un lado, el éxtasis apolíneo como salida de sí mismo (*éxtasis* etimológicamente dicho), y, por el otro, la posesión dionisiaca como ingreso del dios dentro de la persona (significado literal de *entusiasmos*). Bajo estas formas se manifestaron en Grecia los dos modos básicos del trance: el cinético, relacionado con el fenómeno de la posesión y caracterizado por el movimiento catárquico y el no-cinético, de quietud extática⁶⁰⁷. Sea como fuera de imprescindible, para llegar a estos estados anímicos se necesitaba un “alma libre”. De hecho el chamanismo se basa en la creencia de que dentro

⁶⁰⁴ *Ibid.* versos 434-437 pág. 85

⁶⁰⁵ P. Friedlander “La Iatromántica: El legado chamánico de Grecia” *Carografías de la experiencia enteogénica*, Madrid, 2007, pág. 218

⁶⁰⁶ En su obra *El nacimiento de la tragedia*

⁶⁰⁷ P. Friedlander “La Iatromancia...” pp. 219-220

de cada uno hay algo más trascendente que el alma vital, algo más independiente del cuerpo – una especie de causa o participación última, según la explicación que se elija – que le confiere la vida a esa llama de calor y movimiento que nos habita. Las sociedades tradicionales lo distinguen como un elemento imperecedero que se separa del cuerpo durante el sueño, la enfermedad y la muerte, así como a través de los estados de trance, por ello suele llamarse “alma libre”, según estudios de I. Paulson⁶⁰⁸ y K.E. Muller⁶⁰⁹. Desde este punto de vista la salud óptima residiría en el hecho de que el cuerpo, la fuerza vital y el alma libre – nuestros constituyentes fundamentales – funcionen en plana interacción. Si el cuerpo es la parte física y el alma vital es la fuerza que anima las funciones orgánicas, el alma libre, en cambio, vendría a ser la sede originaria de la conciencia y la fuente de la voluntad, siendo receptáculo de las memorias suprapersonales o, si se prefiere, de las motivaciones arquetípicas. Según las creencias chamánicas el alma libre sería el lugar en el que se reúne el ser humano con la divinidad, con los espíritus que animan lo que nos rodea. Hoy los espíritus se entienden apenas como una metáfora de aquellas entidades que influyen misteriosamente, de modo no lógico sino más bien mágico, en lo que sucede a cada uno y, en general, en lo que acontece en la naturaleza⁶¹⁰

Sustancias y “plantas prohibidas” también aparecen en el *Poema de Gilgamesh*:

Gilgamesh dijo entonces a Urshanabi, el batelero:

- “Urshanabi, esta planta es un remedio contra la angustia”⁶¹¹,

gracias a ella el hombre puede recobrar la vitalidad.

¡Quiero llevarla a Uruk-la-cercada!

¡Haré que la coma un anciano para experimentar su eficacia!

Ella se llamará “El-viejo-rejuvenece.

⁶⁰⁸ *Die Primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Volker*, Estocolmo, 1958

⁶⁰⁹ *Sciamanismo*, Torino, 2001, pp. 38-47

⁶¹⁰ P. Friedlander “La Iatromántica...” pág. 213

⁶¹¹ Lo era, porque quitaba la preocupación por la vejez y, en consecuencia, por la muerte

Yo mismo también la comeré para reencontrar mi juventud''.
Al cabo de 20 dobles leguas comieron un poco,
al cabo de otras 30 dobles leguas se prepararon para la noche.
Viendo Gilgamesh una fuente cuyas aguas eran frescas,
bajó a ella para bañarse en sus aguas.
Pero una serpiente⁶¹² olfateó el aroma de la planta,
se acercó silenciosamente y se llevó la planta;
nada más tocarla perdió su vieja piel.
Gilgamesh permaneció aquel día postrado, llorando,
las lágrimas corrían a lo largo de sus mejillas.
Tomó la mano de Urshanabi, el batelero, y le dijo:
-''¿Para quién de los míos han penado tanto mis brazos?
¿Para quién de los míos se ha derramado la sangre de mi corazón?
Yo no he obtenido para mí ningún bien,
al león del suelo es a quien he dado la felicidad⁶¹³.

El Dilmún paradisiaco, como hemos indicado en este trabajo, es un lugar maravilloso, donde todo es equilibrado, joven y vigoroso. Aquí reina la paz y la felicidad eterna, felicidad que Gilgamesh no puede alcanzar, como hemos podido comprobar por el fragmento aquí reportado del *Poema de Gilgamesh*. De hecho, sea en el *Himno homérico a Demeter* sea en el *Poema de Gilgamesh*, la ingestión de sustancias de carácter tóxico o, si se quiere, de sustancias psicoactivas, es el medio más comodo y rápido de obtener un estado alterado de conciencia, como defienden en sus obras autores como W.A.R. Thomson⁶¹⁴, R.

⁶¹² La serpiente era considerada, en la antigua Mesopotamia, un símbolo de inmortalidad. Para generalidades ver L. Duchateau *Le cult du serpent*, Bruselas, 1965. Para el famoso cilindro-sello del British Museum con la tentación de Adán y Eva con la serpiente y el árbol de la Vida ver G. Contenau *Le Déluge babylonienne. Le descente d'Ishtar aux Enfers*, Paris, 1941, pág. 50, fig. 6

⁶¹³ *Poema de Gilgamesh*, tablilla XI, columna VI, versión asiria, versos 280-299(edición traducida y preparada por F. Lara Peinado), pág. 74

⁶¹⁴ *Guía práctica*,

Rudgley⁶¹⁵, A. Escohotado⁶¹⁶, R.S. Thomson⁶¹⁷, C. González Wagner⁶¹⁸, E.A.W. Budge⁶¹⁹ o Wasson y Hofmann⁶²⁰.

Las visiones allanan el camino para entrar en contacto con la divinidad. Las *imágenes eidéticas* son imágenes visuales grabadas en el cerebro. Se ha especulado con su origen filogenético o con su carácter heredado o incluso meramente memorístico de las mismas. Animales, personas, construcciones, símbolos o arquetipos⁶²¹ forman estas imágenes⁶²². De hecho solo cuando son muy horribles pueden causar reacción en el sujeto. También, aunque parece más raro, pueden provocar estímulos sexuales. Estas imágenes se despliegan ante el sujeto, que puede ver en ellas un simple divertimento o integrarse en la historia que las mismas desarrollan, según J. Esteban Guinea⁶²³. En estas experiencias sensaciones táctiles (que producen una integración del sujeto en el ambiente, la totalidad o una experiencia mitológica arcaica como el viento percibido como si fuera aliento de Dios, el sol penetrándonos, lo que suele hacer gozar sexualmente) están presentes como, a la inversa, la *sinestesia*, confusión de sentidos, está presente.

Evidentemente estamos hablando de un viaje interior: el flujo de pensamientos, superadas las barreras del consciente y del subconsciente, tienden a disolverse, los recuerdos de la memoria se tornan accesibles y significativos en el contexto de la preocupación del sujeto. Se reviven muchas veces acontecimientos olvidados, pasando por la infancia y llegando hasta el presente. Este repaso puede cobrar un sentido y nos viene a explicar muchas cosas, descubriendo que habíamos guardado imágenes erróneas o que teníamos bloqueos con nosotros mismos; incluso miedos y complejos pueden desaparecer tras la experiencia del viaje⁶²⁴.

⁶¹⁵ *Enciclopedia de,*

⁶¹⁶ *Historia general,*

⁶¹⁷ *The Assyrian*, Cf. del mismo autor *A Dictionary*,

⁶¹⁸ "Psicoactivos, misticismo..." pág. 32

⁶¹⁹ *Herb-Doctors,*

⁶²⁰ *El camino,*

⁶²¹ El término "arquetipo" está por definir. Para cada escuela tiene un significado más o menos sustantivo o adjetivo, formal o sustancial

⁶²² J. Esteban Guinea "Qué sucede cuando tomamos drogas imaginables. Un mapa de la experiencia psicodélica", *Cartografías de la experiencia enteogénica*, J. Carlos Aguirre (ed), Madrid, 2007, pág. 99

⁶²³ *Ibid.* pág. 99

⁶²⁴ *Ibid.* pág. 100ss

R. Master⁶²⁵ y J. Houston⁶²⁶, en sus investigaciones, resaltan la importancia ritual del viaje interior como respuesta a los propósitos vitales de los hombres. Par estos autores, y en palabras de Esteban Guinea⁶²⁷, las drogas imaginables tiene la capacidad de hacernos revivir el mito y pasar por el rito. Revivir un pasado olvidado, o incluso convertido en tabú por nuestras modernas sociedades, es la misión del ritual. ¿Podemos hablar, por tanto, del viaje interior, o viaje ritual, como una experiencia religiosa? Señalaremos que el concepto *experiencia religiosa* no se puede simplificar: depende no solo de las vivencias personales del sujeto sino de unas coordenadas que incluyen espacio-tiempo, lugares particulares y concretos y medios de desarrollo del proceso. El viaje está en función de ambientes y estímulos. Según estudios de O. Jariger-M. Dobkin De Ríos⁶²⁸ y W. McGlothlin *et al.*⁶²⁹, en ambientes neutros las sensaciones o interpretaciones del viaje en clave más o menos religiosa, es calaramente menor (35-48%) que la de haber tenido una experiencia de autoconocimiento, mútuo entendimiento, etc. (42-78%). El cambio de ambiente, a uno más propicio donde la religión está presente a través de la cultura o la profesión, así como la existencia de estímulos externos, hacen variar en otros dos estadios la proporción de los que cren haber tenido una experiencia religiosa del 32 al 83%. El misticismo se sitúa, de esta manera, en la cumbre de la experiencia. Lo extraño del caso es que es muy frecuente trasladarse a ritos precristianos, orientales o americanos durante el viaje interior. Estas experiencias tienen un carácter panteísta y muchas veces tienen estética pagana, de acuerdo a los experimentos de T. Leary⁶³⁰.

Para entrar en contacto con una realidad diferente y pura, y alcanzar el mundo divino, Frazer afirma:

El grano recién recogido⁶³¹ se come en acto sacramental, es decir como cuerpo del espíritu de la mies

⁶²⁵ *The Varieties of Psychedelic Experience*, New York, 1966

⁶²⁶ *Psychedelic Art*, New York, 1968

⁶²⁷ "Qué sucede cuando..." pág. 101

⁶²⁸ "LSD and Creativity", *Journal of Psychedelic Drugs*, 21, 1989, pp. 129-134

⁶²⁹ "Long-Lasting Effects of LSD on Normals" *Archives of General Psychiatry*, 17, 1967, pp. 521-533 (Texto de la conferencia pronunciada en el V Encuentro Anual del American College of Neuropsychopharmacology, San Juan, Puerto Rico, 1966)

⁶³⁰ *The Effects of Test Score Feedback on Creative Performance and of Drugs on Creative Experience*, Cambridge-Massachusetts, 1963

⁶³¹ El grano, en este caso, u otras sustancias de carácter agrario

(...) Como suele suceder, se cree que el espíritu de la mies reside en la última semilla y que, al comer un pan hecho de ella, se come el espíritu mismo⁶³².

Por lo tanto hemos visto que, gracias a la ingestión sacramental de sustancias determinadas el destino de los hombres puede cambiar y acceder al mundo divino, a la eterna felicidad. El hombre puede reencontrarse con las divinidades. L. Oppenheim defiende una dirección opuesta y afirma:

*No hay posibilidad ninguna de provocar o cambiar los acontecimientos por medio de la magia; en cambio se revela, en el Próximo Oriente antiguo la persistencia de un concepto remoto, predeísta y determinista, de la vida. Mas no se trata, en absoluto, de un concepto homogéneo (conceptos de esta clase y edad presentan siempre una amplia variedad de formulaciones), aunque sí tenaz, a pesar incluso de las frecuentes adaptaciones que exigieron los propósitos de sacerdotes celosos a través de "teologizaciones superficiales"*⁶³³.

Hasta hora hemos tratado de exponer la importancia, para el hombre mesopotámico, de alcanzar un estado vital diferente a su rutinaria vida. Como hemos indicado en la Introducción de este tercer capítulo, a partir del Período Paleobabilónico la medicina-científica y la medicina-mágica (en este sentido, todo lo que concierne a diferentes sustancias psicoactivas y enteógenos) tuvieron un espacio común.

Cuando hemos tratado, en la Introducción de este capítulo, al tratar de la problemática de la *Historia del hombre humilde de Nippur*, vemos que ámbas disciplinas se entremezclan (medicina-científica, medicina-mágica). Estamos, de hecho en el Período Paleobabilónico. Sin embargo comenzaremos exponiendo unos datos que representan uno de los orígenes más remotos de la farmacopea mesopotámica. Existen tablillas, datadas en el último cuarto del III milenio a. C. que nos indican la importancia de este campo en sus inicios. Algunos de estos documentos, ya incluso del período akkadio, tratan acerca del mundo de la

⁶³² *La Rama dorada*, pág. 545

⁶³³ *Mesopotamia, retrato*, pág. 199

botánica, la zoología o la medicina. Aparecen elementos como la sal, el aceite crudo, la mostaza, el vino, además del aceite vegetal. Tres especies de plantas, la *Atriplex halimus*, la *Prosopis stephaniana* y la planta-manna están presentes en los preparados farmacológicos. El hombre mesopotámico usaba estas plantas para diferentes curas y ni un solo demonio o deidad aparecen mencionados en las tablillas. Esta última problemática la trató S.N. Kramer estudiando, precisamente, estas tablillas que reogen varias recetas médicas⁶³⁴.

El desarrollo de la farmacopea, para otros autores como M. Eliade, estuvo unida, en sus orígenes, a los conocimientos chamánicos y ritualísticos. M. Eliade afirma que el chamán asume las funciones de médico y de guerrero: pronuncia el diagnóstico; busca el alma fugitiva del enfermo, la captura y la devuelve al cuerpo que acaba de abandonar; es siempre el que lleva el alma del muerto al inframundo, porque es, por excelencia *psicopompo*; además conoce las técnicas del éxtasis porque puede abandonar impunemente su cuerpo y vagar muy lejos; puede entrar en el inframundo y subir al cielo: conoce, por su propia experiencia extática, los itinerarios de las regiones extraterrestres⁶³⁵.

De acuerdo a esta última interpretación de M. Eliade¿ podríamos añadir que el chamán, sin género de dudas, conoce la *Amanita muuscaria*, sustancia primigenia? La *Amanita muscaria* es el nombre científico del famoso "hongo de los gnomos". Es una seta de pié blanco con una caperuza encarnada y salpicada de verrugas tan blancas como el pié; dichas verrugas son los restos de la cutícula que recubre al hongo en su etapa de huevo fúngico, antes de abrirse. Su caperuza, sin embargo, no siempre es encarnada sino que puede variar en tonos desde el amarillo-anaranjado al rojo vivo. Este hongo no es comestible, muy al contrario: es una seta tóxica, si bien no letal a menos que alguien ingiera una cantidad excesiva de ella, con lo que sería el abuso, y no la seta misma, el verdadero causante de la muerte. Su toxicidad reside, fundamentalmente, en el hecho de ser alucinógena, merced al ácido iboténico y el muscimol, o musciloma, en que dicho ácido deriva, alcalóides ambos de un gran potencial psicoactivo y aprovechado por las culturas del Viejo Mundo y del Nuevo Mundo con fines religioso-cultuales⁶³⁶.

⁶³⁴ *The Sumerians*,. pág. 97

⁶³⁵ *El Chamanismo y las técnicas*, pág. 149

⁶³⁶ Nota 45, pág. 105 de J.A. González Cerdán *Hombres, dioses y hongos* , Madrid, 2002

P. Font Quer ha analizado las condiciones de este hongo y afirma que la *Amanita muscaria* se dá, a veces, en pleno Verano, cuando el t  mpero favorece su medro en las montañas; pero suele venir en Otoño. El autor, además, añade que el hongo se cría en los bosque de toda clase, tanto de especies frondosas, por ejemplo entre abedules, en los hayedos, robledales y bosques de pinos y abetos, principalmente en tierras bajas y monta  as⁶³⁷.

A partir de nuevas investigaciones farmacológicas, a lo largo del siglo XX, se han ido consiguiendo nuevos productos. Si hemos mencionado la *Amanita muscaria* como la base de nuevos productos, ahora nos ocuparemos de uno de esos nuevos productos: el cornezuelo.

Cornezuelo es el nombre castellano de – al igual que la propia *Amanita muscaria* – un producto fúngico, el esclerocio, un hongo que los micólogos conocen como *Claviceps purpurea*. Es un parásito del centeno y de otros cereales, como la cebada y el trigo, así como de algunas plantas silvestres. Con mucho, el más importante de todos los tipos de cornezuelo es el de centeno, que tiene un cuerpo pardo – violáceo – que aparece en las espigas y provoca la hipertrófia del grano⁶³⁸.

A. Hofmann, para llegar a estas conclusiones, se basó en las investigaciones de F. Enke Verlag⁶³⁹. A partir de este autor Hofmann revis   los resultados de las investigaciones médicas, farmacológicas y químicas sobre los alcaloides del cornezuelo realizadas en los laboratorios de todo el mundo.

Desde 1937, como punto de origen de sus investigaciones, Hofmann realizó estudios con la ergonovina, que, por su composición química, es la propanolamida del ácido lisérgico. El   cido lisérgico es el nucleo común de la mayoría de los alcaloides del cornezuelo. Se extrae de cultivos especiales del cornezuelo y, en la actualidad, también sería posible prepararlo mediante una síntesis total, si no fuera porque tal procedimiento es demasiado caro. A. Hofmann utilizó el método desarrollado para la síntesis de la ergonovina con el

⁶³⁷ *El Discórides renovado*, Barcelona, 1995, pp. 33-34. Vease también J.M. Fericgla *El hongo y la génesis de las culturas*, Barcelona, 1994. En esta última obra el autor, utiliz  ndo un método experimental, estudia, a partir de la bioquímica de este hongo, el aprovechamiento o rechazo por parte de algunas culturas del Viejo y el Nuevo Mundo de los efectos de hongos como la *Amanita muscaria*

⁶³⁸ A. Hofmann ‘‘Una pregunta inquietante, y mi respuesta’’, en VV.AA. *El camino*, pp. 35-36

⁶³⁹ Como las expone en su obra *Die Mutterkornalkaloide*, Stuttgart, 1964

objeto de preparar numerosas modificaciones químicas de dicha sustancia. Uno de estos derivados de la ergonovina, en parte sintéticos, fue la butanolamida del ácido lisérgico, además, con la intención de obtener un analéptico (es decir, un agente con propiedades estimulantes de la respiración y la circulación) que fue la dietilamida del ácido lisérgico. En este recorrido farmacológico Hofmann decidió en 1943 someterse él mismo a experimentos con la droga. Descubrió, así, la alta potencia enteogénica de la dietilamida del ácido lisérgico, que llegó a ser conocida en todo el mundo por su nombre en clave: LSD 25⁶⁴⁰ A. Hofmann había descubierto un tipo de fármaco con propiedades muy estimulantes.

En los años posteriores Hofmann siguió investigando hasta hallar una dosis adecuada del ácido lisérgico de 1 a 2 mg., experimentado en su propia persona. El 1 de Abril de 1976 él mismo sirvió como "conejo de indias". He aquí sus efectos:

1 de Abril de 1976

12:20 h.: 2,0 mg. de maleato ácido de ergonovina, que contienen 1,5 mg. de base de ergonovina, ingeridos en un vaso de agua

13:00 h.: náusea ligera, mismo efecto que he experimentado en mis ensayos con LSD o con psilocibina; cansado; necesidad de recostarme; con los ojos cerrados; figuras de colores

13:30 h.: los árboles del bosque vecino parecen animarse, sus ramas se mueven de forma amenazadora

14:30 h.: intenso deseo de soñar; incapacidad para el trabajo sistemático; con los ojos cerrados o abiertos; acosado por sensaciones y formas moluscoideas

16:00 h.: los motivos y colores se han hecho más claros, pero aún encierran peligros ocultos

⁶⁴⁰ A. Hofmann "Una pregunta inquietante y mi respuesta", en VV.AA. *El camino...op. cit.* pp. 39-42

17:00 h.: tras una breve siesta me despierta una breve explosión interior de todos los sentidos

18:00 h.: una visita inesperada me obliga a entrar en actividad; pero, durante toda la tarde viví más en un mundo interior que en el exterior

22:00 h.: todos los efectos desaparecidos; sensaciones normales⁶⁴¹

Para los chamanes, protagonistas de estos sueños paranormales, esta ingestión de sustancia psicoactivas muestran “el Camino”; su ejemplo: un modelo a seguir; su locura: una flaqueza como la del propio Jesucristo al ver su templo lleno de mercaderes; su muerte: el desencadenamiento del éxtasis y el contacto con lo numinoso, como apunta J.A. González Cerdán⁶⁴².

Según M. Eliade la preocupación del chamán gira, exclusivamente, alrededor del itinerario místico del animal sacrificado. Se comprende fácilmente el por qué: el chamán conoce este itinerario y, por añadidura, es capaz de dominar y conducir un “alma”, perteneciera a un hombre o a una víctima⁶⁴³; así, continúa el gran antropólogo de las religiones, el chamán es *psicopompo* (de *psyche*, alma, y *pempo*, enviar), es decir, el que envía o conduce a los muertos, e incluso, el *enviado* para contactar con ellos. Sin embargo, aunque el alma habita en el inframundo, es como un pájaro que vuela hacia lo alto, donde, en un sentido chamánico, se haya el hogar de los muertos. Luego, el ritual de la ascensión a los cielos y del descenso al inframundo , son funcionalmente equivalentes⁶⁴⁴. Inanna, en su “viaje chamánico” al inframundo también desciende para conocer la verdad⁶⁴⁵; solo aquí, como hemos podido comprobar en la segunda parte de este trabajo,

⁶⁴¹ *Ibid.* pp. 45-46 Como puede observarse Hofmann entra en un mundo paranormal, donde formas, colores e íncubos maravillosos aparecen frente a su realidad cotidiana

⁶⁴² *Hombres, dioses*, pág. 131

⁶⁴³ *El Chamanismo y las técnicas*, pp. 155-156

⁶⁴⁴ *Ibid.* pp. 160-166

⁶⁴⁵ Ver capítulo IV apartado 4.2. En este apartado hay referencias al descenso de Inanna al inframundo

va en busca de su amado Dumuzi para consagrar la Unión Sagrada⁶⁴⁶. Nippur sigue siendo el punto de referencia para estos descensos al inframundo⁶⁴⁷.

Tanto en un caso como en otro, en el descenso al inframundo juegan un papel importante las sustancias alteradoras del ánimo⁶⁴⁸.

Según J.A. González Cerdán los que ingieren estas drogas se convierten en poseedores de un conocimiento que atañe directamente a la pervivencia del alma, que se dá por supuesta y es aceptada, sin discusión, por los *mystai*⁶⁴⁹. Pero, como defiende E. Rohde, aunque no acudieran a descubrir lo que ya sabían (que la Vida no terminaba con la Muerte), lo que los fieles sacaban de estos "misterios" era una idea más viva, más plástica en cuanto a "contenido" de la existencia de las almas de los muertos⁶⁵⁰. Y la llave que les iba a abrir la puerta del inframundo no era sino un hongo psicoactivo, del tipo de un derivado del cornezuelo, afirma González Cerdán⁶⁵¹. Cuando hablamos de "misterios" incluimos, además de todas sus manifestaciones rituales, el rito de las Nupcias Sagradas. En este sentido añadimos que se trata del "misterio" de la Vida y la Muerte.

⁶⁴⁶ Ver el poema "El descenso de Inanna a los infiernos" en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado) pp.175-186

⁶⁴⁷ El descenso al inframundo, como viaje chamánico, lo analizaremos en el siguiente capítulo de este trabajo

⁶⁴⁸ Para esta cuestión, el chamanismo vegetal y las sustancias alteradoras de la conciencia ,véase P. Furst *Alucinógenos y Cultura* , Mexico, 1992

⁶⁴⁹ *Hombres, dioses* , pág. 136

⁶⁵⁰ *Psyque* , Madrid, 1994, pág. 133

⁶⁵¹ *Hombres, dioses ...op. cit.* pág. 136

5.4 LA COMPRENSIÓN DE LA CULTURA: DE ESTADOS DE CONCIENCIA PARTICULARES A LA REINTERPRETACIÓN DE LOS MITOS

Desde un punto de vista psicológico de los mitos los grandes maestros del pasado (nos referimos aquí a los chamanes) eran psicóticos que tomaban por revelaciones trascendentales sus fantasías, en todo caso compartidas por el resto de sus contemporáneos, según estudios de J.M. Fericgla⁶⁵². Pero, admitámos aquí, esta visión es demasiado simplista. Achacar el conocimiento de los chamánes, de héroes, de hombres o de dioses (como Inanna) a sustancias enteógenas, únicamente, es demasiado reduccionista. Por ejemplo, encontraremos el mito del Diluvio en muchas culturas, simplemente con distintas formas de exposición. Inclusive con el misterio de los ritos iniciáticos, todos con una estructura muy similar⁶⁵³. La estructura mas elemental es:

- i) llamada al futuro iniciado que la vive en forma de crisis vivencial y a menudo con un marcado carácter de experiencia cósmica
- ii) es obligado a responder a la llamada a costa de su propia vida
- iii) alejamiento de los valores sociales ordinarios que hasta entonces condicionaban y enmarcaban totalmente la vida del futuro iniciado
- iv) inmersión en las profundidades divinas o en una realidad sagrada y paralela a la ordinaria
- v) finalmente el retorno a la vida cotidiana en el conocimiento adquirido que, casi siempre, se pone al servicio de los demás miembros de la sociedad⁶⁵⁴.

Más que un trance psicótico momentáneo y particular por parte del chamán deberíamos hablar de comprensión de la cultura, de pureza espiritual, de comunicación con lo divino.

⁶⁵² Para esta temática ver: "Delirios, cultura y pruebas de realidad", *Revista de Psiquiatría*, 21-4, Barcelona (Facultad de Medicina de la Univ. de Barcelona), 1994

⁶⁵³ Como podemos observar ya sea en el caso de Orfeo o Inanna en el descenso al inframundo, como hemos podido comprobar en capítulo IV, apartado 4.2 de este trabajo

⁶⁵⁴ Nota 3 pág. 28 de J.M. Pericgla *El hongo y*,

Los estados de trance son, de este modo, un complemento para la comprensión y decodificación de las culturas.

Los mitos, y los estados alterados de conciencia asociados a ella, mutan a lo largo del tiempo: de un mito se puede variar la forma expositiva, el segmento social que lo vive más manifiestamente, la finalidad aparente que recibe, pero el trasfondo material o experimental que le da soporte y lo mantiene es inalterable. Cuando se pierde o se olvida, la abolición y la desaparición del mito ya es solo cosa de tiempo; tiempo que se puede alargar, con todo, durante muchos años y mantenido a fuerza de hacerlo prevalecer formalmente. Pero la sociedad habrá buscado otros mitos, revivificados o de nueva elaboración, a los cuales puede ajustar su cosmogonía y sus vivencias⁶⁵⁵.

Freud afirma que las “verdades” que contienen las doctrinas religiosas aparecen tan deformadas y tan sistemáticamente disfrazadas que la inmensa mayoría de los seres humanos no pueden reconocerlas como tales. De las mentiras de los adultos, continúa Freud, nace la desconfianza de los niños hacia verdades que son, aparentemente, inalterables⁶⁵⁶. Hay, por tanto, una “primera infancia” de los pueblos, en nuestro caso de los pueblos del Antiguo Oriente mesopotámico, en el que las verdades más puras aparecen reveladas, desnudas ante los ojos del chamán y del creyente. Inanna, y su poder, es un “mito” para la posteridad, pero, en sus inicios, es un ente humano, humillada como mujer cuando es violada por el jardinero Shukallituda⁶⁵⁷. La plataforma del Ekur de Nippur es un lugar sagrado para la posteridad pero se crea como un jardín accesible y humanizado en el cual fieras, plantas y árboles nacen y viven de manera libre y natural. Por este mismo motivo, vistos desde una óptica estructuralista, los dioses tienen importancia *en relación con* pero, cada uno de ellos, independientemente, tiene una carga simbólica que es lo que le hace actuar de una manera o de otra, según J.M. Fericgla⁶⁵⁸.

Siguiendo la tesis de Fericgla, Inanna, sin relación con otros grandes dioses que la hacen suprema (el gran Enlil, por ejemplo) es una *mujer*, con sus virtudes y sus defectos, con sus

⁶⁵⁵ *Ibid.* pág. 31

⁶⁵⁶ *El porvenir de una ilusión*, Obras Completas, vol. I, Madrid, 1984 (original en Vol. I, 1948, pág. 1275)

⁶⁵⁷ Ver el poema “Inanna y Shukallituda...”, en S.N.Kramer *La Historia*, (poema traducido por S.N.Kramer), pp.97-99. Cf. J. Grahn “Ecology of...” pp. 56-61

⁶⁵⁸ *El hongo y*, pág. 45

sentimientos y sus proezas, con sus debilidades y sus lujurias. Con la génesis e institucionalización del Matrimonio Sagrado se crea algo prohibido. Es, con el tiempo y el devenir histórico, cuando se fija una barrera, difícil de cruzar, entre la diosa y los humanos. Solo el chamán conoce los secretos del verbo divino y es capaz de traspasar esa barrera insondable.

En el desarrollo del misterio del Matrimonio Sagrado aparecen símbolos: el sacrificio o la comida ritual. En el mundo cristiano será la cruz. Pero, tanto para el mundo mesopotámico como para el mundo cristiano, cada símbolo representa (de acuerdo a una época, un lugar y una posición social determinada) algo diferente. ¿Qué es la cruz para el mundo cristiano? Un símbolo. ¿Qué representa? La muerte de Jesucristo para redimir a toda la humanidad. ¿Tan solo y concretamente eso? Para la anciana viuda que acude diariamente a misa es una presencia sentimental de su difunto esposo; para el inquisidor medieval Aymerich un símbolo que hace prevalecer su poder; para Sta. Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz un símbolo que los orientaba cuando perdían la conciencia en pleno éxtasis⁶⁵⁹.

En nuestro caso Inanna es un símbolo totalizador. En sus primeras aventuras amorosas y lascivas es una mujer libre, en su matrimonio con Enlil es una mujer casada y respetable. Cumple estos dos papeles totalizadores.

Para Frazer la *diosa*, la Gran Diosa Madre, venerada en las sociedades del Viejo Mundo⁶⁶⁰, es de un poder indiscutible. Inanna, para el gran antropólogo, es símbolo de fecundidad. De acuerdo a la obra de V. Turner, antropólogo de gran agudeza intelectual especializado en cuestiones simbólicas y cognitivas, se pueden distinguir tres propiedades de los símbolos rituales de condensación:

- 1) La condensación: muchas cosas y acciones representadas globalmente en una sola formación
- 2) La unión de *significata* desiguales, conectados entre ellos porque tienen unas

⁶⁵⁹ *Ibid.* pág. 46

⁶⁶⁰ Tesis que defiende en *La Rama dorada* pp. 385ss

cualidades comunes o análogas o porque están asociadas de hecho o de pensamiento

3) La polarización del sentido.

De este modo, según Turner, todos los símbolos rituales dominantes tienen dos sentidos claramente distinguibles: por una parte hay un conjunto de *significata* normativos que se refieren a componentes morales y sociales, principios de organización social, etc. Y por otro lado hay *significata* sensoriales y afectivos, que son, usualmente, fenómenos y procesos naturales y fisiológicos⁶⁶¹.

En el caso de Inanna, y los rituales asociados a ella (como el Matrimonio Sagrado) se podrían esquematizar sus funciones del siguiente modo:

- 1) Condensación: Inanna cumple diferentes papeles como diosa totalizadora (diosa de la guerra, del amor, del sexo, de la procreación, de la protección personal y colectiva)
- 2) Símbolo dominante: de *significata* desiguales y conectados con significación análoga. Una extensa realidad conectada con la diosa: rituales, otros dioses en cuyas historias míticas aparece ella, pueblo nippuriense devoto de la diosa, espacios culturales relacionados con Inanna como la plataforma del Ekur,etc.
- 3) *Significata* sensoriales y afectivos:la diosa tiene sentimientos. Es lasciva en el sexo, siente, padece emotivamente la ausencia de Dumuzi, sufre, se alegra,etc.

Frente a la propuesta de condensación de V. Turner, referida a las propiedades de los símbolos de condensación (no perdamos de vista que la oropéndola loca o *Amanita muscaria* es uno de ellos) encontramos la formulación de E. Sapir, que subraya cuatro atributos básicos de los símbolos a los que nos referimos:

- 1) Condensación de muchos significados en una forma única
- 2) Economía de referencia

⁶⁶¹ *La selva de los símbolos* , Madrid, 1980, pp. 30-33

- 3) Predominio de la cualidad emocional
- 4) Vínculos de asociación con regiones del subconsciente (la *Amanita muscaria* es un hongo con cualidades enteógenas y como todas estas sustancias facilita la liberación del contenido subconsciente)⁶⁶².

Dado que en este esquema hay un predominio de las emociones subconscientes subrayaremos, además, el componente emocional-liberador de la diosa Inanna⁶⁶³.

M. Eliade apunta en la dirección de Sapir dado que afirma que los símbolos, las imágenes y las nostalgias surgen de los dramas y de las revelaciones del subconsciente y que es, a través de estos dramas y de estas revelaciones, por lo que la humanidad está en comunicación viva con la Naturaleza y con la totalidad cósmica⁶⁶⁴. Así, Inanna vive un verdadero drama emocional cuando Dumuzi, su amado, está en el inframundo. El mito se vincula a los ciclos de muerte y regeneración de los cultivos. Para una sociedad agraria, como es Nippur, la importancia de los cultivos es esencial en su economía primitiva.

El mito de la nostalgia y el drama de Inanna tiene sus coincidencias con la remota realidad económica de Nippur.

A un estado modificado de la conciencia que encontramos en todos estos símbolos de condensación (en el caso de Inanna la alegría, el poder, el llanto por su amado, la liberación sexual, el cuidado de los cultivos) se puede acceder por diversos medios que, aunque conducen al mismo lugar se pueden dividir en:

- 1) directamente bioquímicos (enteógenos, alcohol, psicofármacos)
- 2) mecánicos (bailes, movimientos y plegarias repetidas hasta la autohipnosis, hiperventilación, largos ejercicios ceremoniales).
- 3) Prácticas extáticas de iniciación general (ayunos, yoga, meditación)⁶⁶⁵.

Pero, a pesar de estos estados de “liberación” que se adquiere con estas prácticas y al

⁶⁶² *Symbols* , en Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. XIV, New York

⁶⁶³ No hay que olvidar que la *Amanita muscaria* tiene, además, componente liberador-sexual

⁶⁶⁴ *Fragmentos de un diario*, Madrid, 1979, pág. 317

⁶⁶⁵ J.M. Fericla *El hongo y*, pág. 49

dominio de los períodos de liminaridad (posibilidad de especular sobre los propios valores culturales)⁶⁶⁶, Inanna deja de ser *humana* y *mujer*, con sus lascivias, alegrías, penas y liberaciones sexuales. El *misterio* se institucionaliza, pasa a ser propiedad no de la diosa sino de la casta dominante de la ciudad.

⁶⁶⁶ *Ibid* pág. 54

5.5. ESTADOS DE CONCIENCIA EXTRAÑOS: EL PASADO Y EL PRESENTE

Como hemos descrito en el apartado 5.3 de este trabajo (UN PRIMER PASO EN LAS SUSTANCIAS ENTEÓGENAS: DESDE LOS INICIOS HASTA LAS INVESTIGACIONES DE HOFMANN) Hofmann percibió, en estado de trance y , tras la ingestión de LSD-25, unas determinadas visiones.

De un modo más particular J.M. Fericgla, tras la ingestión de la *Amanita muscaria*, percibe lo que parece ser una visión distorsionada de la realidad. Este estado de trance lo describiremos en este capítulo más adelante.

Para llegar a estos estados de trance debemos, primero, fijar la vista atrás en el tiempo para determinar las *visiones particulares* en la mitología sumeria. Haremos mención, además, a otros estados de trance en la mitología clásica.

Según la mitología sumeria, Inanna, que en los himnos procedentes de Nippur es llamada "Señora del EDIN" adquiere el conocimiento después de comer cedro⁶⁶⁷. Si tenemos en cuenta que la diosa "adquiere conocimiento" (a los ojos de un mesopotámico), puede tratarse entonces que miró "más allá de esta realidad" tras la ingestión de algún enteógeno.

Hay, de hecho, una gran variedad de alucinaciones: la más comun y corriente es la visual, a menudo en colores; sin embargo todos los sentidos pueden sufrir alucinaciones: visuales, auditivas, táctiles, olfativas y gustativas. Así, por lo regular, una sola planta alucinógena, como ocurre en el caso del peyote o la marihuana, provoca distintas alucinaciones, según R. Evans Schultes y A. Hofmann⁶⁶⁸.

Como afirman estos dos autores:

⁶⁶⁷ Se utiliza el vocablo ERIN o EDIN para designar a los cedros, con propiedades estimulantes y psicoactivas. Para esra cuestión ver Albert- Puleo, M. "Mythobotany, Pharmacology and Chemistry of thujone-containing plants and derivates" *Economic Botany*, 32, 1978, pp. 65-74

⁶⁶⁸ *Plantas de*, pág. 12

*El sujeto, sin pérdida de conciencia, entra en un mundo de sueños que, frecuentemente, parece más real que el mundo normal. Es común que los colores cobren una brillantez indescriptible. Los objetos pueden perder su carácter simbólico, permanecer independientes y asumir una fuerte carga de significado, ya que parecen poseer una existencia propia. Los cambios psíquicos y los estados sublimes de conciencia provocados por los alucinógenos se encuentran tan alejados de la vida ordinaria que resulta casi imposible describirlos en un lenguaje corriente. Una persona bajo los efectos de un alucinógeno abandona su mundo familiar y actúa según otras normas, en otras dimensiones y en un tiempo distinto*⁶⁶⁹.

Gilgamesh, al llegar al mágico Jardín de los Dioses, donde árboles, frutos y flores eran “como piedras preciosas”, tiene una experiencia visionaria dado que cualquier intento de comprender la naturaleza física del Jardín está condenada al fracaso⁶⁷⁰.

Resultará curioso saber que esta experiencia de Gilgamesh ha sido catalogada por los expertos en la materia como una experiencia de “muerte cercana”⁶⁷¹.

Se ha señalado, incluso, que la administración de sustancias enteógenas, como la ketamina, pueden llegar a producir un tipo de experiencias muy similares⁶⁷².

En cualquier caso, las experiencias de “muerte cercana” parecen compartir con otras experiencias trascendentales, como los estados de trance chamánico, entre otras, un cierto comportamiento neurofisiológico del cerebro⁶⁷³.

Tras la oscuridad Gilgamesh ve un paraíso de vividos colores: un huerto o un jardín con un estanque o un río bordeado de flores, como se describe en muchas de las visiones, inducidas por alguna planta mágica, que aparecen en algunas de las religiones del Planeta⁶⁷⁴.

⁶⁶⁹ *Ibid.* pág. 14

⁶⁷⁰ C. González Wagner “El *Poema de Gilgamesh*: algunas preguntas desde la etnobotánica, la psicofarmacología y la confrontación con los mitos clásicos” *Espacio, Tiempo y Forma*, serie II, Historia Antigua, t. 24, 2011, pág.38

⁶⁷¹ Schroter-Kunhardt, M. “A review of near death experiences” *Journal of Scientific Exploration*, vol. 7, 3, 1993, pág. 225

⁶⁷² K.L.R. Jansen “The Ketamine Model of the Near -Death Experiences: a central role for the N- Methyl-D- Aspartate Receptor”, *Journal of Near Death Studies*, 16, 1, 1997, pág. 26

⁶⁷³ J.P. Jourdan “Near-Death Experiences and Transcendental Experiences. Neurophysiological correlates and hypotheses” *Journal of Near Death Studies*, 12, 3, 1994, pp. 177-200

⁶⁷⁴ C.Gonzalez Wagner “El *Poema...*”, pág. 40

Ese mismo paraíso al que llega Gilgamesh, de flores, ríos y árboles enjorados, está presente en la última plataforma del Ekur de Nippur, como hemos demostrado en el segundo capítulo de este trabajo⁶⁷⁵. Es un lugar protegido por la diosa Inanna.

Hemos visto que Inanna adquiere conocimiento solo después de comer de unos de esos cedros con propiedades alucinógenas. Solo así entra en contacto con los dioses y en esa realidad natural, que nosotros denominamos el “jardín del Ekur”.

Añadiremos, a estas observaciones, que la diosa, como Señora del mundo vegetal y animal (solo algunas de las muchas funciones que cumple, como diosa totalizadora) protege ese paraíso rico en vegetación. Tiene la capacidad de anular el crecimiento de las plantas como castigo al jardinero, por la violación a la que ha sido sometida⁶⁷⁶.

Ese lugar prodigioso, del cual solo ella conoce sus secretos tras la ingestión de cedro, es el paraíso del Ekur, imagen y semejanza del soñado, y lejano, Dilmún.

En la mitología clásica, las Hespérides, unos seres que destacan por su voz (al igual que las sirenas) y que cambiaban de forma enloqueciendo a quienes las veían, custodiaban un jardín maravilloso lleno de fuentes de ambrosía, consagrado a Hera, porque la diosa había plantado allí las manzanas doradas que recibió de Gea como regalo de bodas. Se trata, que duda cabe, del jardín paradisiaco, y los alimentos (se decía que las propias manzanas podían tornar inmortal al que las comiera) que confieren la inmortalidad; un lugar, junto al que se encontraban también las Gorgonas, al tiempo celeste y subterráneo, un punto de conjunción de los extremos del Universo⁶⁷⁷.

Hemos admitido que Nippur representaba, para los antiguos mesopotámicos, esa conjunción del Universo en el que el Ekur reunía los tres mundos (inframundo, tierra, mundo celeste)⁶⁷⁸. La diosa Inanna, admitámoslo aquí, solo tras la ingestión del cedro viaja por estos tres mundos: con Dumuzi en el inframundo, con los hombres en la tierra, con los dioses en el paraíso. Solo en la plataforma del Ekur está en comunión con Enlil y los dioses supremos.

⁶⁷⁵ Ver apartado 4.3 : EL EKUR, UN JARDÍN PARA INANNA

⁶⁷⁶ Ver apartado 4.3.: EL EKUR, UN JARDÍN PARA INANNA. En este apartado observamos la determinación que toma la diosa contra la horrible violación del jardinero.

⁶⁷⁷ R. Graves ‘‘El Paraíso terrenal’’, *Desde el Jardín de Freud*, 7, 2007, pág. 263

⁶⁷⁸ Ver apartado 4.3: EL EKUR, UN JARDÍN PARA INANNA

Inanna y Gilgamesh (y sus lugares predilectos), como hemos podido comprobar, están conectados a realidades etnobotánicas. El conocimiento lo adquieren solo tras la ingestión de determinadas sustancias enteogénicas con propiedades chamánicas. Su posterior estado de trance les hace ver realidades subconscientes (un jardín precioso, en el caso de Inanna y Gilgamesh) necesarias para conocer los secretos divinos.

Estos estados de trance se repiten en carne propia (A. Hofmann, tras la ingestión del LSD-25, como hemos comprobado en su testimonio) ya en el siglo XX. Las realidades son diferentes, el contexto en el que ocurren estas visiones es diferente, pero todos llevan a un mismo lugar: la comunicación con el mundo del subconsciente en el que deseos, sentimientos y extrañas sensaciones afloran con mucha fuerza.

Analizaremos, en adelante, un estado de trance particular: el vivido, en carne propia, por J.M. Fericgla, autor del libro *El hongo y la génesis de las culturas*:

He dado muchas vueltas alrededor de la casa solariega, he hablado y reído con los amigos que nos acompañan y nos cuidan(...) pero en ningún momento he sentido el menor impulso sexual. Lo que se percibe es un claro sentimiento de compañerismo comunitario, de compadrazgo abierto y absolutamente asexual (...) Al cabo de hora y media, las alteraciones que experimentábamos comienzan a aparecer. La percepción del espacio comienza a deformarse según la experimentación tridimensional ordinaria. Lentamente, los objetos toman unas dimensiones enormes en relación a mí, comienzan a crecer, y esa somnolencia profunda me invade. Los techos de la casa solariega van subiendo y subiendo. Hay un instante en el que estoy seguro de poder abarcar con ambas manos el bolígrafo con el que tomo las notas escritas, de tan grueso que lo veo. Los libros dispuestos encima de la mesa, delante nuestro, tienen todos el aspecto de unos cajones enormes donde me veo capaz de entrar entero, si las cubiertas no fuesen tan grandes (...) Todo es enorme. Me vienen a la cabeza mil cuentos e historias tradicionales en los que el ser humano osa entrar a la casa de un gigante, o bien un gnomo lo hace al hogar de una familia humana y lo descubre todo de un tamaño descomunal. La somnolencia, que hace un rato me ha agarrado hace que perciba unas manchas volátiles, especialmente luminosas, que van apareciendo indiscriminadamente ante mis ojos (...) van

*adquiriendo una esencia propia (...) se mueven siguiendo una aparente voluntad propia. Son, buscando la mejor definición, como unas chispas muy luminosas que tienen vida. Muy movedizas y casi impertinentes (...) Comienzo a escuchar voces que creo proceden de fuera de nosotros mismos, entretanto la pesada somnolencia aumenta. En un momento dado, estoy seguro de que las voces provienen de las chispas (...) Transcurren unos minutos de angustia, provocada por el hecho de no saber exactamente si aun estoy despierto – aunque víctima de unas evidentes alteraciones sensorio-imaginativas – o, por el contrario, si todo es una visión interna que tiene por marco de fondo el interior de la casa en donde estamos (...) Consigo levantarme con dificultad, pero esto no me ayuda: continúo angustiadamente confundido sobre el hecho de si estoy despierto o bien soñando con mucha claridad lo que creo ejecutar en el mundo físico (...) Todo es muy confuso y el sueño empieza a ser determinante, muy pesado. Mi mirada trata de seguir el movimiento aleatorio de las chispas, que no paran, incansables, de moverse alrededor. Son muchas hormiguitas, simpáticas, activísimas. Escucho cómo me ordenan, de una manera ahora ya clara y definitiva, salir a saludar a los árboles, si quiero continuar sano y vivo (...) Miantras camino los 40 o 50 metros que me separan de las escaleras rústicas que conducen hacia el exterior por la parte trasera de la casa, haciendo esfuerzos para mantener el equilibrio, en cierta manera recobro la apreciación ordinaria de la realidad. De súbito, río al darme cuenta de lo que estoy haciendo: estoy saludando, casi pidiéndole perdón al olmo (*Ulmus minur*) que hay en la parte trasera de la casa: todo es producto de los alcalóides, pero la realidad adquiere, incuestionablemente, unas dimensiones muy vivas que me hacen sentir englobado en una existencia inconmensurable, inefablemente más amplia que la de nuestras nociones cotidianas. A pesar de encontrarme en un nivel de intoxicación que me mantiene con un pie en cada lado de esta disociación de la consciencia, aprecio el temible peligro de saltarme los esquemas cognitivos normales, de los cuales dependen nuestras apreciaciones, pero también reconozco el infinito ensanchamiento de los horizontes que comporta hacerlo. Nos es dado conocer o, tal vez, solo catar, la auténtica unidad con la Naturaleza de la cual provenimos; la comunicación, aún muy desordenada, con el resto del mundo vivo⁶⁷⁹.*

⁶⁷⁹ *El hongo y*, pp. 73-76

Tras esta descripción, en carne viva, de los efectos de los alucinógenos, el autor termina afirmando que, gracias a la ingestión del hongo, el cuerpo y la mente *están en contacto con la Naturaleza*. Hay, por tanto, una comunión entre el mundo de la Naturaleza en su estado más puro, y el mundo de los hombres. Es, admitámoslo aquí, un conocimiento humano de los secretos del cosmos natural o la ilusión del mismo; la misma sensación que prueba el chamán al entrar en contacto con los dioses, la misma sensación que prueba la diosa Inanna al adentrarse en los misterios del jardín del Ekur. Ella, solo tras la ingestión del EDIN, el cedro salvaje, logra comprender la parte oculta del cosmos.

Comprobamos que, solo tras la ingestión de determinadas sustancias, dioses, hombres y chamanes logran comprender el verbo divino, el verbo de las divinidades de la Naturaleza. Una Naturaleza libre de los esquemas del “mundo civilizado” y organizado. Nuevamente es la plataforma del Ekur el lugar sagrado de esa “comunión etnobotánica” entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres.

El cedro forma parte del incienso, que podría contener también cálamus o caña aromática (*Acorus calamus*) cuya raíz contiene asarona, un éter fenólico cristalino que se encuentra en aceites esenciales de plantas como la *Artemisa vulgar* y que, a dosis elevadas, produce alucinaciones⁶⁸⁰ y b-sarona, susceptible de convertirse en trimetilanfetamina, una sustancia con una potencia psicoactiva diez veces superior a la mescalina⁶⁸¹. En algunos pasajes del *Poema de Gilgamesh* se habla de visiones: cuando Utanapishtum tiene una visión de Enlil, que va a concederle la inmortalidad. Según J. Bottero⁶⁸², este pasaje parece proceder de algún ritual o inspirarse en él. De ser cierto estaríamos ante uno de los testimonios de la existencia de antiguos rituales mesopotámicos en los que se empleaban plantas psicoactivas⁶⁸³. Las líneas que siguen tratan acerca de las propiedades del cedro. Y algunos inciensos.

Es creencia extendida, entre filósofos y hombres de ciencia, que algunos inciensos poseían propiedades perturbadoras del ánimo y la mente⁶⁸⁴. Plutarco habla acerca del

⁶⁸⁰ R.A. Miller *El uso mágico y ritual de las hierbas*, Santa Fé, 1995, pág. 60

⁶⁸¹ J. Ott *Pharmakotheton*, Barcelona, 1996 pág. 228

⁶⁸² *La epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir*, Madrid, 1998, pág. 228

⁶⁸³ C. González Wagner “El Poema...” pág. 43

⁶⁸⁴ C. González Wagner “Sobre inciensos, trances y (algunas) diosas. Una perspectiva etnobotánica”, *Ilu. (Revista de Ciencias de las Religiones)*, 15, 2010, pág. 92

incienso y sus propiedades:

El Kiphy es perfume cuya mezcla está compuesta entre diez y seis sustancias: miel, vino, pasas, jancia, resina, mirra, palo-rosa, seseli; se le añade lentisco, brea, junco oloroso, romaza, y, además de todo eso, enebro gigante y enano (porque ya sabéis que hay dos especies), cardamomo y cálamo. Estos diversos ingredientes no se mezclan al azar, sino, de acuerdo con fórmulas indicadas en los libros santos, que se leen a aquellos que preparen este perfume a medida que mezclan sustancias que lo componen. El cuanto al número 16, parece haber sido adoptado a propósito, puesto que es el cuadrado y el único entre todos cuya figura, al tener todos sus lados iguales, ofrece un perímetro igual a su área, aunque esta propiedad desde luego no importa al efecto esperado. Pero, como la mayor parte de estas sustancias mezcladas tienen virtud aromática, de ellas se desprende un soplo suave y salutar. Bajo sus influencias, el estado del aire cambia, y el cuerpo, suave y agradablemente bañado por sus emanaciones, se deja caer en el sueño, adquiriendo disposición evocadora. Las aflicciones y vehemencias producidas por las inquietudes cotidianas se debilitan como lazos que se aflojan, disipándose sin la ayuda de la embriaguez, para recibir ensueños, se pulen y bruñen como un espejo. El efecto obtenido es tan purificador como el que alcanzaban, pulsando la lira, los pitagóricos, antes de entregarse al sueño, apaciguando y alcanzando de este modo el elemento instintivo y apasionado de su alma⁶⁸⁵.

Del incienso se ha dicho que “sus aromas estimulan la mente de forma inconsciente mediante la imitación de los ferónomas sexuales”⁶⁸⁶.

Resulta claro que el ingrediente psicoactivo del *kiphy* no es otro que el aceite de los enebros, principalmente el *Juniperus oxycedrus*, que contiene una esencia similar al tanacetol, de gran potencial estimulante y psicoactivo⁶⁸⁷.

Antes que nada hay que indicar que la denominación cedro se aplicaba a una cierta variedad de árboles. Uno de ellos es el denominado en los textos cuneiformes *erin-bad* o

⁶⁸⁵ Plutarco *De Isis et Osiris*, 80, 29

⁶⁸⁶ D.M Stoddart *El mono perfumado. Biología y Cultura del olor humano*, Madrid, 1994, pág. 261

⁶⁸⁷ C.Gonzalez Wagner “Sobre inciensos...”, pág. 92

Juniperus Oxycedrus, también conocido como junípero, enebro albar o enebro de la nieve y muchos de los inciensos elaborados en el Próximo Oriente antiguo, utilizados en celebraciones extáticas o rituales de adivinación, contenían este aceite de cedro⁶⁸⁸. Su uso estaba muy desarrollado en la farmacopéa mesopotámica⁶⁸⁹. En la Introducción a este capítulo V se ha comprobado el uso que hace de las hierbas medicinales que utiliza el hombre humilde de Nippur, cuando se hace pasar por médico de la ciudad de Isin. Suponemos, con estos datos, que, en un determinado momento histórico de la ciudad de Nippur, circulan hierbas, como en este ultimo caso, el *Juniperus Oxycedrus*, para ocasiones ceremoniales, como hemos podido comprobar en los cuidados médicos del paciente del humilde hombre de Nippur.⁶⁹⁰ Pero, aun a pesar de los estudios de L. Legrain⁶⁹¹ acerca de un posible comercio de drogas en Nippur en época babilónica antigua, no tenemos datos relevantes que vincule directamente prescripciones médicas con sustancias enteógenas como hecho fundamental en el ámbito religioso en nuestra ciudad de estudio. La ciudad de Bogazkoy representa, en los estudios de M. Civil⁶⁹² un caso, diríamos, excepcional; a lo que habría que añadir más fiabilidad tras la revisión de más material sumerio por el autor⁶⁹³, pero estas investigaciones están fuera del caso que aquí tratamos. Por el momento debemos atenernos a mitos fundacionales generales que expondremos a continuación y que ligan una realidad botánica con el origen y conocimiento del hecho religioso.

Se decía que los cedros eran sagrados, tal como sucede con los “cedros de la Montaña”, morada de los dioses; de este modo, en muchos mitos y leyendas de diferentes culturas, la Montaña Sagrada alberga en su cumbre un espacio propicio para la estancia de los dioses, mientras que a sus pies se abre el oscuro mundo subterráneo, poblado por seres monstruosos⁶⁹⁴.

La misma idea de “Montaña Sagrada” la hemos expuesto al tratar la temática del

⁶⁸⁸ A.E. Godbey “Incense and Poison oracles in the Ancient Orient”, *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 46, 4, 1930, pp. 217-238

⁶⁸⁹ G. Contenau “Drogues de Canaan...” pág. 12

⁶⁹⁰ Ver INTRODUCCIÓN, en este mismo capítulo

⁶⁹¹ “Nippur Old Drugstore”, *University Museum Bulletin*, 8, 1940, pp. 25-27

⁶⁹² “Prescriptions médicales sumériennes” *RA*, 54, 1960, pp. 57-72

⁶⁹³ “Prescriptions médicales sumériennes” *RA*, 55, 1961, pp. 91-94

⁶⁹⁴ C. Gonzalez Wagner “Sobre inciensos...” pág. 93

“Jardín del Ekur”⁶⁹⁵, en este mismo capítulo. “Montaña Sagrada” y “Jardín del Ekur” tendrían, por tanto, connotaciones etnobotánicas.

Hemos visto, además, que la diosa Inanna adquiere conocimiento solo tras haber ingerido ese cedro, convirtiéndose así en Señora del EDIN, según himnos procedentes de Nippur⁶⁹⁶, y, solo así, entra en comunicación con los dioses.

Según estudios recientes realizados por investigadores de la John Hopkins University y de la Universidad de Jerusalem, la resina de *Boswellia*, uno de los ingredientes comunes del más famoso y difundido de todos los inciensos (*frankincense*) es psicoactiva y causa una serie de efectos sobre el cerebro como son: aliviar la ansiedad y la depresión, facilitando la exaltación espiritual⁶⁹⁷. Esta exaltación espiritual, tras un período de ansiedad y depresión, la alcanza la diosa Inanna tras hacer justicia contra el jardinero Shakullituda, un transgresor de las leyes humanas y naturales. Solo castigando al jardinero la diosa alcanza un reequilibrio en su estado natural, tras una grave humillación causada por la violación⁶⁹⁸.

La ingestión del cedro (EDIN) ayuda a la diosa a entrar en contacto con los dioses pero también limpiar su culpa. Vuelve a ser *humana*, vuelve a ser *mujer*. Sin ninguna mancha del pasado puede volver a alcanzar la más pura comunicación con la naturaleza.

Pero no solo Inanna protege la “Montaña Sagrada”, en nuestro caso la cima del Ekur, sino que, en el *Poema de Gilgamesh*, el héroe, tras la muerte de su compañero Enkidu, quiere llegar a los confines del mundo, donde reside Utanapishtum, conocedor del secreto de la inmortalidad. Ante la insistencia de Gilgamesh, Siduri- Sabitu, divinidad marítima sumeria, que según otra tradición era la protectora del Árbol de la Vida⁶⁹⁹, lo cual sugiere ciertas connotaciones botánicas y farmacológicas, y era también dispensadora del Vino de la Vida Eterna y la protectora del Jardín de los Dioses⁷⁰⁰, protegiendo los ciclos naturales de la vida y la fertilidad de los cultivos.

⁶⁹⁵ Ver apartado 4.3 EL EKUR: UN JARDÍN PARA INANNA

⁶⁹⁶ De igual forma, la historia del árbol Hulluppu, de la que hemos tratado anteriormente

⁶⁹⁷ VV.AA. “Incense acetate...” pp. 3024-3034.

⁶⁹⁸ Ver apartado 4.3 EL EKUR, UN JARDÍN PARA INANNA

⁶⁹⁹ W.F. Albright “The Goddess of Life and Wisdom” *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 36, 4, 1920, pp. 258-294

⁷⁰⁰ R.S. Klugar *The Archetypal significance of Gilgamesh: a modern ancient hero*, Einsiedeln, 1991, pp. 171ss.

Hemos visto que la diosa Inanna también protege el Jardín de los Dioses. De este modo la diosa tiene unas connotaciones etnobotánicas que la acercan a las funciones que cumple Siduri-Sabitu.

Cuando se encuentran Utanapishtum y Gilgamesh, que una vez acabado el Diluvio y después que hubo soltado el cuervo y ya no volvió – señal inequívoca de que había encontrado tierra:

*Habiendo dejado salir todo a los cuatro vientos, ofrecí un sacrificio,
puse una ofrenda en la cima de la montaña
y dispuse frente a frente siete y siete recipientes
en cuyas concavidades vertí ácoro, cedros y mirto⁷⁰¹.*

⁷⁰¹ *Poema de Gilgamesh*, tablilla XI, versos 156-159 (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pág. 171

5.6 ÚLTIMAS CONSIDERACIONES SOBRE LOS RITUALES PARTIENDO DE LA ETNOBOTÁNICA

A diferencia de lo que ocurre en las ciudades, en los sistemas socioculturales no urbanos (como es el caso de las sociedades aldeanas y de las nómadas) los aspectos rituales y ceremoniales de la vida social y cultural están prácticamente omnipresentes, en acusado contraste con las ocasiones y oportunidades puntuales en que se manifiestan en el marco de las sociedades urbanas y estatales⁷⁰².

A pesar de esta dicotomía campo-ciudad, los vestigios de la etnobotánica (y los rituales asociados a la etnobotánica ritual) están presentes en sociedades urbanas como Nippur, caso del hermoso jardín, que hemos propuesto, presente en la última plataforma del gran Ekur o los rituales de ingestión de la planta del cedro por la diosa Inanna (Señora del EDIN), pasando las funciones de la diosa a un ámbito esencialmente rural y agrario.

Asociado a estos rituales etnobotánicos, y como síntesis de todo este proceso que hemos analizado para entrar en contacto con la divinidad, se halla algo muy concreto: la representación del mito. Como señala G. Van der Leew, el mito es un fragmento de tiempo original⁷⁰³, donde las cosas ocurrieron por vez primera. Es el caso de los mitos agrarios relacionados con el origen de los cereales⁷⁰⁴ o con la primera Hierogamia Cósmica⁷⁰⁵. Pero estos rituales (agrarios, en el caso del origen de los cereales, cosmogónicos en el caso de la Hierogamia Cósmica) tienen un valor, podríamos denominar, colectivo, es decir, son necesarios para la pervivencia de toda la comunidad aldeana, o urbana como Nippur.

Caso contrario acontece con los rituales "solitarios", o chamanísticos, a los que haremos

⁷⁰² C. Gonzalez Wagner "Un mundo sin ciudades. Ritual, información , cohesión y movilización en las sociedades ágrafas del Mundo Antiguo" [www.academia.edu/315250/Un_mundo_sin_ciudades_Ritual_información_cohesión_y_movilización_en_las_sociedades_ágrafas_del_mundo_antiguo] pp. 2-3 (publicado originalmente en J. Alvar, C. Blázquez y C. Gonzalez Wagner (eds.) "Ritual y conciencia cívica", ARYS, 7, Madrid, 1995, pp. 1-18)

⁷⁰³ *L'Homme primitif et la Religion. Etude Anthropologique*, Paris, 1940, pág. 108 y 120

⁷⁰⁴ Ver poema "El origen de los cereales", en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pp.52-53

⁷⁰⁵ Ver poema "Una Hierogamia Cósmica", en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pp. 56-57

alusión de aquí en el siguiente capítulo.

A.F.C. Wallace propuso varios estadios para los diferentes tipos de ceremonia ritual en cuanto a secuencia evolutiva:

-Cultos individualistas (propios de las sociedades segmentarias muy dispersas)

-Cultos chamánicos (propios de las sociedades aldeanas en su estadio inicial)

-Cultos comunitarios (aquellos de las sociedades aldeanas más elaborados)

-Cultos eclesiásticos (que caracterizan a las sociedades estatales)⁷⁰⁶.

El esquema evolutivo propuesto por Wallace, sin embargo, no se adapta a las líneas de nuestra investigación. Inanna, por ejemplo, pasa y está permanentemente en estos estadios evolutivos. Sus funciones divinas cubren esta escala evolutiva. En este sentido, la diosa es diosa personal de los seres humanos en períodos emocionales y sentimentales de angustia, exaltación, alegría o tristeza (cultos individualistas). Es diosa personal de los reyes de la III Dinastía de Ur⁷⁰⁷.

Es diosa chamánica, como indica Wallace “propia de las sociedades aldeanas” y, por tanto, está presente en Nippur exportando rituales propios de sociedades aldeanas y rurales con tradiciones etnobotánicas precisas (la ingestión del cedro; el jardín del Ekur con connotaciones etnobotánicas; su limpieza espiritual frente a la comunidad cívica tras el atentado sexual sufrido por el jardinero Shakullituda).

⁷⁰⁶ *Religion. An Anthropological View*, New York, 1966, pp. 88ss

⁷⁰⁷ Ver la obra de Fryne *The Ur III period*,

Es diosa de los cultos eclesiásticos, es decir, diosa de los cultos institucionalizados junto al dios Enlil, una vez que ha superado el aprendizaje y el autoconocimiento.

A lo largo de estos tres niveles hemos visto que ha conocido el amor lascivo con el pastor divinizado, Dumuzi, y se ha consagrado a las Nupcias Sagradas con Enlil, que la ha conferido la dignidad cívica y comunitaria como diosa suprema de Nippur.

Para alcanzar el conocimiento de los misterios del Matrimonio Sagrado hemos visto que son necesarias determinadas sustancias, provenientes del ámbito rural. Pero habría que añadir algo más acerca de las funciones de la diosa de Nippur: dado que es una diosa totalizadora y de muchos ámbitos de la vida tanto urbana como rural, diremos que cubre aspectos concretos asociados a estas dos realidades. Por tanto, hay determinadas eficacias mágicas que acompañan a ritos, e incluso áctos en apariencia no religiosos (como determinadas prescripciones) que pueden acompañar a actividades concretas como la caza o la siembra, ampliando el arco "totalizador" de la diosa, denominando E. Schwimmer a estos rituales "de eficacia religiosa"⁷⁰⁸. Eso sí, no exentos tales rituales de la comunicación mística con los dioses y, en nuestro caso, con la propia diosa Inanna.

La relación de "comunicación" con Inanna escapa al ámbito urbano, de este modo, y entra en el campo de las sensaciones, de los sentidos y de lo sensorial. Así, la eficacia del ritual consiste en despojar de su valor antisocial, mediante su representación estereotipada, impulsos y actitudes de base emocional y fisiológica, sobre todo aquellas que tienen que ver con la regulación de las prácticas sexuales y reproductivas, confiriendo a la normativa ,que el mismo ritual expresa, una mayor vitalidad, precisamente mediante la proyección pública de lo que esa misma normativa considere no aceptable, según V. Turner⁷⁰⁹.

La vitalidad sensorial de la diosa es probada, su fuerza sexual la hemos analizado al examinar sus relaciones con Dumuzi y su fuerza emocional queda patente cuando sufre *como mujer* un atentado sexual perpetrado por el jardinero Shakullituda. Se convierte en limpia y casta, de este modo, no solo frente a la comunidad cívica de la ciudad sino ante

⁷⁰⁸ *Religión y Cultura*, Barcelona, 1982, pp. 72ss

⁷⁰⁹ *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Chicago, 1969, pp. 52ss

los propios dioses (su futuro esposo, Enlil) pero solo tras limpiar su orgullo puro y digno.

En sentido más general, y una vez aclarados los límites de las funciones y emociones de la diosa Inanna, añadiremos que existen rituales más elaborados, como afirma C. Gonzalez Wagner, realizados en un espacio que simboliza el centro del mundo y rememoran el tiempo originario⁷¹⁰. En nuestro caso se refieren a la propia ciudad de Nippur, siendo la ciudad centro nuclear de la asamblea de los dioses, lugar central de los Cuatro Puntos Cardinales y epicentro en el que inframundo , tierra y paraíso convergen, como hemos demostrado en el Capítulo IV de este trabajo.

La eficacia religiosa en este lugar central debe ser probada. Entramos en un mundo, el de las ciudades orientales del Mundo Antiguo, y los rituales místicos asociados a ellas (como las Nupcias Sagradas) en donde un griego civilizado como Heródoto ve con desaprobación dichas actividades. Pero es el ritual propio de estas ciudades: es *su ritual*. Durante la ceremonia se produce la progresiva identificación de los celebrantes con los antepasados, cuyo tiempo y conducta se intentan reconstruir; es, por tanto, la reactualización de un hecho tradicional, en ocasiones heroico, y siempre eficaz, según E. Schwimmer⁷¹¹.

El lugar nuclear: Nippur; los antepasados: los que construyeron ese lugar para la perpetuación de las especies, es decir, los dioses, en nuestro caso la Gran Diosa Madre Inanna; los héroes: todo aquel que alcanzó la comunión e identificación con lo divino⁷¹²; el hombre corriente: el espectador insaciable de respuestas que busca permanentemente la comunicación con lo divino.

A un nivel socioeconómico, no ya ritual o ceremonial, estos programas de rituales (en un punto centralizado como es Nippur) pueden actuar también como reguladores de la vida socioeconómica y cultural, pueden resolver las tensiones mediante la eliminación o reducción de los conflictos para detectar las disparidades, como pueden ser la diversidad

⁷¹⁰ “Un mundo sin...”, pág. 7

⁷¹¹ *Religión y...op. cit.* pp. 90ss

⁷¹² En este caso, héroes como Gilgamesh o, mismamente, chamanes. Gracias a la ingestión de sustancias solo conocidas por ellos se logra atravesar el límite de lo terrestre y pasar a un ámbito místico. Los “territorios” de lo místico incluyen muchos elementos, por ejemplo los lugares del inframundo, las criaturas terroríficas, el bosque de los cedros, el Paraíso de las divinidades, el jardín del Ekur, donde fructifican sustancias prohibidas que solo los dioses, chamanes y oficiantes saben aprovechar para entrar en comunicación con el Más Allá, lo no revelado y lo prohibido.

de cosechas y excedentes resultantes de las diferencias de fertilidad y hacer circular de forma ceremonial los bienes, derechos y recursos, según Flannery⁷¹³. Incluiremos aquí la forma redistributiva, es decir la autoregulación de los bienes del templo a la ciudad, como propuso J.F. Robertson⁷¹⁴.

Dado que estos rituales son costosos surgen mecanismos intercomunitarios, no jerárquicos, de cohesión social, en donde, más que la posición social o económica, prima el parentesco y los lazos familiares. Surgen así los grupos domésticos emparentados, como hemos analizado en el Cap. IV al tratar la familia nippuriense. Estos grupos domésticos están por encima de las normas legales, la legislación o el derecho. Como sostiene C. Gonzalez_Wagner, además de la autoregulación del grupo doméstico, aparecen otros mecanismos como la manipulación e instrumentalización de los propios rituales⁷¹⁵, en beneficio de un grupo social o doméstico. Los propios rituales ceremoniales son parte asociada a un grupo, a partir de ahora. Desaparece la tutela y el control estatal o religioso del proceso de asimilación ritualística y ceremonial, pasando éstos a un ámbito privado.

⁷¹³ *La evolución cultural de las civilizaciones*, Barcelona, 1972, pág. 36

⁷¹⁴ "The Temple.." pp. 179- 189

⁷¹⁵ "Un mundo sin...", pág. 22

CAPÍTULO VI: ASPECTOS CHAMÁNICOS DEL VIAJE AL INFRAMUNDO

6.1 INTRODUCCIÓN

¿Qué es un viaje al inframundo?

Las principales bases de esta práctica y de este trance las expondremos a continuación.

En el segundo apartado(6.2. CARTOGRAFÍA DEL INFRAMUNDO DE INANNA) analizaremos la cartografía del inframundo a través de los ojos de la diosa Inanna. ¿Qué ve en estos mundos subterráneos? ¿Qué percibe? ¿Cuáles son los elementos significativos de este contexto? Estos serán algunos de los puntos a trazar.

En el tercer apartado (6.3 ¿QUÉ ES EL CHAMANISMO? LOS CHAMANES) nos ocuparemos del análisis de antiguos vestigios para explicar los orígenes remotos de lo que pudo ser el chamanismo. Algunas teorías modernas nos servirán de guía para la explicación de este singular fenómeno sagrado. Una breve síntesis de lo explicado, al final del apartado, nos servirá de modelo para la comprensión de esta problemática.

En el cuarto apartado (6.4. PRÁCTICAS CHAMÁNICAS) trataremos de analizar las artes del chamán. Para ello nos remitiremos a teorías de autores modernos junto a la exposición de un fragmento del poemario "Inanna y Enki", necesario para la comprensión de una de las artes del chamán: la autoglorificación. Finalizaremos el apartado con una síntesis de los puntos expuestos en este capítulo.

6.2. CARTOGRAFÍA DEL INFRAMUNDO DE INANNA

Durante el viaje al inframundo, que atravesará la diosa Inanna, los objetos dedicatorios al Más Allá están presentes. De este modo, según estudios de P. Chavrat⁷¹⁶ o S. Pollock⁷¹⁷, para el pasaje de las almas a las profundidades eran necesarias figuritas votivas o artefactos de metal. Estos objetos eran importantes para que el difunto penetrase en el inframundo, en su largo viaje por las regiones de la oscuridad, según D.Katz⁷¹⁸. Para este último autor estas dedicaciones votivas son vitales para que Inanna agradezca a los dioses (a Ereshkigal, la soberana del Más Allá o a Enlil) su protección prestada durante el viaje que está realizando.

Las regiones oscuras por donde pasa la diosa son cavernosas, en este sentido se habla de *puertas* o *puerta del inframundo*, según estudios de N.Veldhuis⁷¹⁹, que pueden ser lugares por los que debe atravesar la diosa y dedicar las ofrendas, antes citadas, a la soberana del inframundo. El ambiente en el que nos movemos en esta sucesión de *puertas de entrada*, o concavidades cavernosas, no está exento de presencia de montañas. Según propuesta de D.Pardee⁷²⁰, en un símil con las culturas cananeas, existirían dos montañas (que en el *Ciclo de Baal* serían Kanhanay y Targuziza-Tarrumagi) que corresponderían al acceso al mundo inferior, idea que (como la puerta al inframundo de Inanna) es aplicable a la cultura mesopotámica. El paso de estas dos montañas conducía a una ciudad fangosa. Como sucede en la literatura ugarítica el inframundo mesopotámico es concebido como una ciudad (siempre en regiones cavernosas). De hecho, uno de los nombres que recibe, Irkala, es la versión akkadia del sumerio *IRI.GAL*, es decir, ''Gran Ciudad''⁷²¹, descrita

⁷¹⁶ *Mesopotamia Before History*, New York, 2002, pág. 81

⁷¹⁷ *Ancient Mesopotamia*, Cambridge, 2001, pág. 201

⁷¹⁸ *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, MD, 2003, pp. 32-34

⁷¹⁹ "Entering the Netherworld" *Cuneiform Digital Library Bulletin* [http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlb/2003/cdlb2003_006.pdf] 2003

⁷²⁰ ''The Balu Myth'' en W.W. Hallo (ed) *The Context of Scripture*, Vol. I, Leiden, New York, pág. 267

⁷²¹ W.Horowitz *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, 1998, pp. 288ss

como “Casa Oscura” (*bit este*), dominada por las tinieblas (*etutu*) y cuya entrada no tiene luz.

En los márgenes de esta ciudad existe un río “que no lleva agua” y donde “los campos no producen grano” ni “las ovejas lana”⁷²². Pero, apesar de esta descripción sombría de la ciudad central del inframundo, también aparecen en este punto del viaje de Inanna construcciones monumentales, elementos de lujo, banquetes, animales y criaturas infernales (que, como veremos más adelante, se corresponden con seres demoníacos como Pazuzu, Lamashtu y Humbaba) que se dedican a custodiar esta “Casa del Más Allá”, donde los iniciados celebran banquetes⁷²³. Lujo, celebración y monumentalidad, por tanto, son elementos presentes en el *Descenso de Ishtar a los infiernos*, a través de la referencia al “Palacio infernal” (E.GAL.GI.NA) y al “Trono de oro” (*kussu burasi*) de los Annunaki o, en la *Muerte de Ur Nammu*, donde se describe el banquete, basado en el consumo de bueyes y ovejas, que celebraba la llegada del rey al inframundo⁷²⁴ y donde se citan también los palacios de Nergal, Gilgamesh, Ereshkigal, Dumuzi, Namtar, Husbisag, Ningizida y Ninazimua; construcciones todas ellas protegidas por una serie de siete murallas concéntricas, custodiadas por sus respectivos guardianes⁷²⁵. Como veremos más adelante esta arquitectura hace alusión al palacio de la soberana del inframundo, Ereshkigal, con formas constructivas semejantes.

En su recorrido se hace imprescindible que Inanna dedique objetos conmemorativos para que, una vez atravesadas las *puertas*, pueda presentarse a las divinidades del mundo inferior.

Más allá de esta ciudad a la que hemos aludido se abre una fosa, una profundidad polvorienta sumida en las tinieblas, según los relatos del *Antiguo Testamento*⁷²⁶, pero en el ciclo de Inanna encontramos aquí “frazadas de gusanos” y “lugares de podredumbre”, según los trabajos de T. Podella⁷²⁷ y T.J.Lewis⁷²⁸. Por lo tanto, el contexto en el que se mueve

⁷²² *Ibid*, pág. 351 y D.Katz *The Image of*, pág. 219

⁷²³ *Ibid*. pp. 215ss

⁷²⁴ *Ibid*. pp. 215ss

⁷²⁵ *Ibid*. pp. 192ss

⁷²⁶ Job 17:13

⁷²⁷ “L’adilità nelle concezioni vetero-testamentarie: *Sheol*” en P. Xella (ed) *Archeologia dell’Inferno*, 1989, pp. 174ss

⁷²⁸ “Abode of the Dead” *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. II, New York-London, 1992, pp. 102ss

Inanna es desolador: una ciudad fantasmal, cuevas (*puertas*) por las que va atravesando, seres demoníacos con lo que se deberá enfrentar, una fosa -concavidad polvorienta en las tinieblas – y un paraje árido y seco cuya primera estación de pasaje que corresponde a la gruta dominada por las montañas Kanhanay y Targuziza-Tarrumagi, antes de entrar definitivamente en las entrañas de lo oscuro y lo incierto.

Una vez atravesados estos lugares, y superados varios obstáculos, tiene lugar su encuentro con Ereshkigal que, como ya hemos apuntado, vive en un palacio. El lugar de habitación es un santuario central donde se practican ceremonias en las que no faltan las dedicaciones al Más Allá e, incluso, como ha apuntado W.Rollig⁷²⁹, ritos necrománticos.

Este palacio es un lugar inaccesible para muchos; solo los iniciados, como Inanna, pueden penetrar en sus entrañas y mantener un diálogo ritual con la soberana del inframundo⁷³⁰. Suponemos que Inanna se mueve todavía en un contexto cavernoso y oscuro, donde solo la pleitesía y la sumisión a Ereshkigal la pueden salvar de la condenación eterna.

El palacio-santuario de Ereshkigal marca un antes y un después en el largo viaje de Inanna. Como veremos páginas más adelante tras abandonar el palacio, Inanna se mueve en territorios diferentes: la simbiosis e identificación de la diosa con el planeta Venus, la estrella vespertina, marca un punto de no retorno en su viaje. Es la última etapa de su camino espiritual, esto es, la contemplación final del universo celeste y planetario, tras los horrores inframundanos. Más adelante seremos testigos, en un análisis de esta última visión, de la completa transformación de la diosa. De hecho, lo último que sus ojos percibirán será la inmensidad de los cielos: ha alcanzado la totalidad, es diosa del Universo junto a su pareja divina, Enlil.

⁷²⁹ “Myths about the Netherworld in the Ancient Near East and their counterparts in the Greek Religion” (S.Ribichini-M. Rochi-P.Xella eds) in *La questione delle influenze vicino-orientali suola religione greca*, Roma, 2001, pág. 310

⁷³⁰ *Ibid.* pp. 312-314

6. 3. ¿QUÉ ES EL CHAMANISMO? LOS CHAMANES

¿Qué es, o qué fue, el chamanismo? Aunque, originariamente, el término *chamán* se conoció y se difundió a partir del chamanismo siberiano, su alcance es mucho más amplio, convirtiéndose en una palabra transcultural, así, los chamanes son individuos a quienes, socialmente, se les reconoce capacidades especiales para entrar en contacto con seres espirituales y controlar las fuerzas sobrenaturales⁷³¹. Este contacto con seres sobrenaturales es uno de los aspectos del viaje al inframundo de la diosa Inanna, como veremos en el apartado relativo a seres maléficos, del presente capítulo. La diosa, de este modo, dotada de poderes chamánicos, logra percibir todo un universo de seres híbridos, terroríficos, que pueblan los caminos del inframundo.

Para el estudio de los orígenes del chamanismo dedicaremos las siguientes líneas a unos indicadores remotos que pueden aclarar no pocas dudas acerca de esta práctica tan importante en las sociedades del Mundo Antiguo:

1) En la cueva de Shanidar, al norte de Iraq, se ha documentado un enterramiento de neanderthales en el que, junto a los cadáveres, se encontraron pólenes de ocho clases diferentes de plantas, de los que siete, al menos, poseen valor medicinal, y uno de ellos, la *ephedra*, contiene un conocido y activo estimulante nervioso: la efedrina⁷³². Podría tratarse, perfectamente, de un enterramiento ritual en un contexto chamánico del Norte de Iraq, un área periférica mesopotámica que resolvería muchas dudas de nuestro presente estudio. Este ejemplo queda vinculado al quinto indicador, del que trataremos líneas más abajo.

2) En otra área geográfica, en el desierto del Sahara, hacia 9000-7000 a.C. G. Samorini⁷³³ ha

⁷³¹ C. González Wagner "Chamanismo y enteógenos", 2013 [pocimae.blogspot.com.es/2007/10/chamanismo-y-enteógenos.html]

⁷³² R.S. Solecki "Shanidar IV, a Neanderthal Flower Burial in Northern Iraq", *Science*, 190, 1975, pp.80ss

⁷³³ "Prehistoric Psychoactive Mushrooms Artifacts", *Integration*, 2,3, 1992, pp. 69-78

identificado escenas polícromas sobre roca (en el área de Tassili, Argelia; en Tadrat Acacus, Libia; en Ennedi, Libia y en Jebel Uweinat, Egipto) de un primitivo culto a los hongos alucinógenos en los que destacan personajes con máscaras que podrían tratarse de chamanes. Estos sujetan lo que parecen ser hongos, en una danza ritual.

Pinturas rupestres de Tassili



3) R. Bradley⁷³⁴ y J. Dronfield⁷³⁵, para explicar el arte megalítico en algunos puntos de Europa, identifican líneas e imágenes subjetivas con un hongo visionario denominado *psylocibe*. Nota común en estos contextos megalíticos europeos es que son lugares oscuros y profundos, casi terroríficos, propios del ámbito de conocimiento del chamán, al igual, como veremos, que los lugares por los que atraviesa Inanna en el inframundo⁷³⁶, o Gilgamesh, antes de alcanzar sus metas paradisíacas.

4) En un contexto heleno-céltico W. Belandi⁷³⁷ ha puesto en relación el nombre griego de la planta *belenion* con el dios galo Belens, que había sido asimilado a Apolo por sus visiones curativas, así el carácter solar de Apolo justifica su nombre galo, sobre todo teniendo en

⁷³⁴ "Death an entrances: a contextual analysis of megalithic art" *Current Anthropology*, 30, 1989, pp. 68-75

⁷³⁵ "Migraine Light and Hallucinogens: the Neurocognitive basis of Irish Megalithic Art", *Oxford Journal of Archaeology*, 14, 3, 1995, pp. 261-275

⁷³⁶ Un inframundo terrorífico, poblado por seres monstruosos y seres híbridos mitad humanos- mitad animales, como los descritos en el apartado 7. 4 : FUERZAS Y SERES SOBRENATURALES

⁷³⁷ "Droga sacra nell'Europa preistorica", *Alle soglie della Classicità: il Mediterraneo, tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, vol. 3, Pisa-Roma, 1996, pp. 1063-1087

cuenta que en lengua céltica *belos* significa “claro”, “resplandeciente”, no solo del Sol sino debido a una iluminación, resultado de visiones chamánicas. La iluminación, producida por visiones, es otro de los elementos presentes en el viaje chamánico de Inanna al inframundo, como analizaremos más adelante.

5) Las excavaciones funerarias de Hilazon Tachtit (sur del actual Israel) nos llevan a una fecha tan antigua como es el período Natufiense (15.000-12.000 a.C.) en donde en los enterramientos, junto a otros objetos para el difunto, se han encontrado partes del cuerpo de la fauna salvaje. Por los prototipos de los elementos aquí hallados se ha llegado a la conclusión que pudieron existir prácticas y ceremonias chamánicas. En primer lugar el período Natufiense marcó en esta región un claro avance en los modos de vida sedentarios y en la estratificación social⁷³⁸.

Las recientes excavaciones de Hilazon Tachtit, en donde se ha descubierto al lado del esqueleto de una mujer determinadas partes de la anatomía animal, nos muestran la espiritualidad y la concepción de lo sagrado entre las gentes que ocupaban este lugar. Lo explicaremos a continuación.

El conjunto funerario englobaba una cueva ocupada entre 12.400-12.000 a.C.⁷³⁹ en la que los arqueólogos encontraron los esqueletos de varios individuos acompañados de restos de animales salvajes. Lo que más resalta de este descubrimiento es la inusual postura flexionada del cuerpo de una mujer y las partes de cuerpos de animales muertos. Dichas partes (un trozo de caparazón de una tortuga, la pata delantera de un jabalí, la columna vertebral de un bóvido, la articulación del ala de un ave rapaz, la pelvis completas de un leopardo) pertenecen a animales poco comunes en la dieta y economía ganadera de estas gentes. Si contrastamos este enterramiento con otros del período Natufiense excavados⁷⁴⁰

⁷³⁸ E. Tchernov “Biological evidence for human sedentarism in southwest Asia during the Natufian”, *The Natufian Culture in the Levant*, O. Bar-Yosef-Fr. Valla (eds) (*International Monographs in Prehistory*, MI), 1991, pp. 315-340; Cf A. Beffer Cohen-O. Bar-Yosef “Early sedentarism in the near East: A bumpy ride to village life” *Life in Neolithic Farming Communities. Social Organization, Identity and Differentiation*, I. Kuljt (ed) , New York, 2000, pp. 19-38

⁷³⁹ L. Grosman “Preserving cultural traditions in a period of instability: The late Natufian of the hilly Mediterranean zone” *Curr. Antropol.* , 4, 2003, pp. 571-580

⁷⁴⁰ E. Tchernov-Fr. Valla “Two new dogs and other Natufian dogs, from the southern Levant”, *Journal Archaeol. Sci.*,

vemos que estas prácticas funerarias particulares no fueron algo completamente inusual o azaroso. El sitio arqueológico de Hilazon Tachtit es único respecto al precedente período paleolítico no solo en cuanto a prácticas sociales, sino económicas y espirituales. Claramente hay una rigurosa y minuciosa preparación en el ajuar funerario faunístico del que hemos hablado anteriormente. La forma flexionada de la mujer puede ser un indicativo de la posición social elevada de esta persona, dado que es un caso particular en la forma generalizada de enterrar a los difuntos. Pero, además, por el tipo de restos de animales, puede tratarse de un enterramiento con ofrendas para el Más Allá. Si partimos de la idea que a esta mujer se la sepultó con estos elementos y de esta forma quizás la intención radicó en la conservación de estas especies faunísticas para el beneficio socioeconómico de la población del lugar. Pero si, ulteriormente, añadimos que el conocimiento y la práctica chamanística se basa, entre otros puntos, en la protección de las fuerzas y espíritus del medio natural⁷⁴¹ podemos constatar que es un enterramiento chamánico. Etnográficamente los chamanes son considerados gentes de gran relevancia social, poseen poderes psíquicos, (incluso, en algunos casos, padecen patologías⁷⁴² que les hace diferentes al resto de los iniciados y no iniciados) y conocen las fuerzas que pueblan el inframundo⁷⁴³. L.Grosman, N.D. Munro y A. Belfer-Cohen sintetizan estas características del chamanismo⁷⁴⁴ a la luz de los hallazgos de Hilazon Tachtit.

Diversos factores apuntados anteriormente, como la sedentarización, la nueva estratificación social, los conocimientos del mundo natural, influyeron decisivamente en un cambio de mentalidad: los conocimientos mágico-religiosos serían uno de los resultados de toda esta evolución que se da en el período Natufiense y que no solo

24, 1997, pp. 65-97

⁷⁴¹ M. Jakobsen *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits*, New York, 1999; Cf M. Winkelman "Shaman and other "Magico-Religious" healers: A cross cultural study of their origins, nature and social transformations" *Ethos*, 18, 1990, pp. 308-352

⁷⁴² El esqueleto de la mujer del yacimiento de Hilazon Tachtit tenía determinadas malformaciones en su cuerpo, lo que hizo pensar que pudo padecer algún tipo de enfermedad patológica o filogenética. Para casos como el que apuntamos aquí ver V. Formicola-A. Buzhilova "Double child burial from Sunghir (Russia). Pathology and inferences for upper Paleolithic funerary practices" *AM J. Phys. Anthropol.* , 124, 2004, pp. 189-198 y "The Upper Paleolithic triple burial of Dolni Vestonice: Pathology and funerary behavior" *Am J. Phy. Anthropol.* , 115, 2001, pp. 372-379

⁷⁴³ D. Merkur "Eagle, the hunter's helper: The cultic significance of Inuit mythological tales", *Hist Religions*, 27, 1987, pp. 171-188

⁷⁴⁴ "A 12.000 year-old Shaman burial from the southern Levant (Israel)", *PNAS*, 105, November 18 2008, pp. 17665-17669

abarcaría el área levantina sino extensas regiones del Próximo Oriente. En este sentido el fenómeno chamánico cubre una zona proximooriental – en el medio y en el espacio – que no debemos olvidar en esta investigación y que se retrotrae, consecuentemente, a tiempos prehistóricos.

Con estos cinco ejemplos podemos vislumbrar solo algunas de las características de los orígenes del chamanismo: acceso a mundos sobrenaturales, protección y conservación del medio natural, iluminación, trance producido por sustancias visionarias. Siempre en un ámbito religioso.

El chamanismo viene definido por M. Eliade y I. Couliano⁷⁴⁵, menos como una religión que como una depurada técnica arcaica del éxtasis: y lo esencial es que lo sagrado se experimenta siempre que se produce una alteración radical del orden simbólico que habita el sujeto, una experiencia invariablemente cercana a la muerte o a la locura.

Podemos incluir que, en todo el recorrido que sigue el chamán, que para Eliade “supone una crisis, una ruptura del equilibrio psíquico del futuro chamán”⁷⁴⁶ hay una serie de pasos que van desde la ingestión de sustancias hasta estados alterados de conciencia que incluyen, también, la soledad, el sufrimiento y todas las modalidades de ascetismo, según S. Espinosa Proa⁷⁴⁷.

F. Boas defiende la tesis que para que se origine el chamanismo debe darse en los procesos mentales primitivos una eliminación gradual de las asociaciones emocionales que, paulatinamente, son sustituidas por asociaciones intelectivas y racionales⁷⁴⁸. La diferencia entre el modo de pensar del ser humano primitivo con respecto al hombre civilizado corriente, pues, consiste en la simple diferencia del carácter material con que se asocia la nueva percepción; de este modo, sostiene J.M. Fericgla⁷⁴⁹, ni unos ni otros llevan nunca hasta el fin el intento de explicación causal de los fenómenos; solo lo hacen hasta que consiguen amalgamar la nueva información que implica la existencia de un cambio en los conocimientos previos adquiridos durante la infancia.

⁷⁴⁵ *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1992, pág. 127

⁷⁴⁶ *El chamanismo*, pág. 14

⁷⁴⁷ “Dos aproximaciones al chamanismo”, *A Parte Rei*, 1992, pág. 2

⁷⁴⁸ *La mentalidad del hombre primitivo*, Buenos Aires, 1992

⁷⁴⁹ “El chamanismo como sistema adaptante”, Fundació Bosh i Gimpera/ Univ. de Barcelona [www.imaginaria.org/chamán.html]

La simplificación del origen del chamanismo, más vinculado a los instintos naturales propios de los impulsos de la infancia, Fericgla lo explica así: defiende que el ámbito cognitivo de los chamanes suele ser interpretado como equivalente al que observamos en nuestros niños y adolescentes⁷⁵⁰, un estilo cognitivo donde impera lo que en Psicología se denomina la omnipotencia del pensamiento fantasioso infantil (“eso deseo” o “eso he visto en sueños, por tanto es parte de la realidad” y “como me gusta, lo quiero tener ahora, y...¡Lo tengo!”)⁷⁵¹. Siguiendo la línea de investigación de este autor diremos que ese mismo impulso de la niñez y la adolescencia lo experimenta Inanna en un determinado momento de su existencia, como veremos a continuación. Ese impulso chamánico de retorno a los instintos de la niñez y la adolescencia lo identificamos en algunos versos del poema “Inanna y Enki”⁷⁵². Como veremos se aprecia el hecho del encuentro entre la diosa y Enki, donde ella entona una autoglorificación. Es una *mujer* con instintos naturales puros; es el gozo y el disfrute, por parte de los dos dioses, adquiriendo estas características propiamente humanas, más cercanas a los impulsos infantiles:

¡A la santa Inanna, mi hija, le voy a ofrecer

Sin que nada me lo impida

El/la...el/la...el/la...el/la

El/la...el/la y el/la...

E Inanna lo aceptó

¡Por mi prestigio! ¡Po mi Apsu!

¡A la santa Inanna, mi hija, le voy a ofrecer,

Sin que nada me lo impida,

*El Estandarte, el Carcaj, el Erotismo, el Beso amoroso, la Prostitución y lo Apresurado*⁷⁵³!

⁷⁵⁰ *Ibid.*

⁷⁵¹ *Ibid*

⁷⁵² Bajo este título conocemos una extensa pieza (que, en su integridad, está constituida por 800 versos). En la actualidad se añaden un puñado de erráticos fragmentos de otras copias de la misma. Todos ellos datan del II milenio a.C. S.N. Kramer ofreció en su *Sumerian Mithology*, pág. 64, un primer resultado de toda esta obra, amenizada con la traducción de algunos pasajes. En 1973 G. Faber-Flugge editó y comentó todo el conjunto conservado en este poema en su obra *Der Mythos “Inanna und Enki” unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*

⁷⁵³ “Inanna y Enki”, versos 55-63, en J. Bottero-S.N.Kramer *Cuando los dioses*, (poema traducido por J. Bottero y S.N.

Además de este fondo oculto y religioso, el chamán tiene cualidades proféticas y oraculares que lo hacen merecedor de ser “conductor de almas” dentro de la intrincada estructura social, como veremos a continuación.

Como vimos en la *Historia del hombre humilde de Nippur*, el pícaro nippuriense se hace pasar por médico de la docta ciudad de Isin⁷⁵⁴. El pícaro se convierte en médico, incluso en hechicero, pero también en “conductor de almas”. En época Paleobabilónica (debido a crisis políticas, sociales y morales por las que atraviesa la ciudad de Nippur) aparecen estos falsos médicos, o estos falsos profetas, de los que dignatarios y gobernantes se sirven para mitigar sus angustias y preocupaciones. El alcalde de nuestra historia se ve aquejado de males físicos, metáfora de los “males sociales” por los que atraviesa la ciudad de Nippur. En su angustia e ignorancia recurre a este falso individuo que se hace pasar por médico. En Nippur este individuo sabe las respuestas médicas. En el siguiente texto, procedente de los Archivos Reales de Mari, el profeta es “el que conoce la voluntad”, a nivel oracular, el que, como el chamán, conoce los designios de los hombres:

Mediante oráculos, Adad, el señor de Kasallu, ha hablado de este modo:

¿No soy yo Adad, el señor de Kasallu, el que lo ha criado sobre mis rodillas y el que lo ha llevado al trono de la casa de su padre?

Después de haberle llevado al trono de la casa de su padre, le di también una residencia.

Ahora bien, así como lo he llevado a la casa de su padre, así yo puedo privar a Nijlatum de su mano.

*Si él no la entrega yo soy el dueño del trono, del país y de la ciudad y lo que he dado se lo puedo quitar*⁷⁵⁵.

Por el contrario, si cumple mis deseos, le daré tronos sobre tronos, casas sobre casas, territorios sobre territorios, y le daré también la región que va del este al oeste.

Kramer), pág. 248

⁷⁵⁴ Ver apartado 5.1: INTRODUCCIÓN: MEDICINA CIENTÍFICA- MEDICINA RITUALÍSTICA (del Cap. V del presente trabajo)

⁷⁵⁵ La credibilidad del profeta mediatiza las decisiones del rey, al igual que los consejos del pícaro de Nippur. Son sentencias contra los males físicos de los que se queja el alcalde nippuriense, ahora en manos de un falso médico que dice ser de la docta ciudad de Isin

Esto es todo lo que me han dicho los que han emitido las respuestas, las cuales están continuamente en los oráculos. Ciertamente quien da las respuestas de Adad, señor de Kasallu, vigila la región de Aljatum, a favor de Nijlatum.

¡Que mi señor lo sepa! En cuanto al pasado, cuando yo residía en Mari, envié a mi señor lo que decían los hombres y las mujeres que dan la respuesta.

Ahora que resido en un país distinto ¿no voy a contar a mi amo lo que oigo y se rumorea? Si en el futuro ocurriera alguna desgracia, mi señor no podría expresarse en estos términos: ‘Lo que los que dan las respuestas te comunicaron, cuando estabas al frente de tu región’. ¿Por qué no me lo hiciste saber por escrito? Ya se lo he escrito a mi amo. Que mi señor se entere⁷⁵⁶.

El profeta, con funciones orácules y chamánicas, se dirige a los dioses, al igual que Ninshubur se dirige a Enlil, en el Ekur de Nippur, para comunicarle la palabra de Inanna antes de penetrar en el inframundo⁷⁵⁷.

Podemos, pues, sintetizar qué fue el chamanismo en las siguientes líneas:

1) Un modo de entrar en contacto con los difuntos, y conocer los designios del inframundo por medio de estados de trance inducidos en muchas ocasiones por sustancias determinadas (como hemos comprobado al referirnos a dos áreas geográficas determinadas: el norte de Iraq y algunos puntos del desierto del Sahara)

2) Un modo de penetrar en las oscuras regiones del inframundo (como hemos podido comprobar por el estudio de áreas megalíticas europeas)

⁷⁵⁶ Archivos Reales de Mari (III, 78)

⁷⁵⁷ En el poema ‘‘El descenso de Inanna a los infiernos’’ el visir Ninshubur pide al dios Enlil que la diosa Inanna no sea condenada a la eternidad del inframundo. La clemencia, los sentimientos de tristeza y la nostalgia por el abandono del mundo terrenal son notas comunes en los versos del poema. La muerte produce congoja, incertidumbre y miedo; el renacer produce alegría, al igual que la belleza de unos campos en flor ,o una ‘‘vida nueva’’ lejos de los terrores del oscuro e incierto inframundo

3) Una técnica de iluminación visionaria que permite entrar en contacto con los espíritus y sus designios secretos (en un contexto heleno-céltico)

4) Un búsqueda de determinados estados de conciencia que permite al chamán indagar sobre su propio Yo, y el de los hombres, para cambiar, experimentar y conocer impulsos, instintos y sensaciones ocultas o, incluso, socialmente suprimidas. Es el caso de sensaciones propias de la niñez y la adolescencia o, en otro orden de cosas, impulsos socialmente reprimidos. A esos estados particulares el chamán puede llegar ya sea con técnicas extáticas, estados de trance, o estados naturales como la meditación, el ayuno, el ascetismo o el sufrimiento personal.

5) Un conocimiento oracular, profético o visionario del que se sirve el chamán para utilizar técnicas de predicción o adivinación, como hemos podido comprobar al referirnos a la *historia del hombre humilde de Nippur* o los testimonios de los Archivos Reales de Mari, dos pruebas de técnicas, más allá de la curación física, en el caso del pícaro nippuriense, y más cercanas a la manipulación de la voluntad regia, en el caso oracular de Mari.

6) Simplemente como una hipótesis de religión propia de los pueblos paleolíticos, según lo especificado por M. Eliade⁷⁵⁸

Tres elementos, según R.Hutton⁷⁵⁹, son necesarios para que se dé la práctica chamánica y que hemos especificado en estas líneas anteriores: una religión paleolítica, un origen

⁷⁵⁸ "Recent Works on Shamanism: A Review", *History of Religions*, 1 (1), pp. 152-186

⁷⁵⁹ *The Shamans of Siberia*, Glatonsbury, 1993, pp. 16-17

siberiano de acuerdo a unas condiciones culturales y ambientales determinadas y una simple búsqueda subconsciente que explora en el Mas Allá de todo ser humano bajo ciertos desencadenantes (meditación, sustancias enteógenas, sueños, vivencias remotas). Pero, aún así, veremos que el fenómeno del chamanismo es mucho más complejo.

Unos y otros condicionantes son necesarios para comprender qué fue el chamanismo, incluso en areas diferentes en el tiempo y en el espacio, y algunas de las características anexas que conllevó la práctica chamánica (sustancias alucinógenas, sustancias psicoactivas, manipulación de la voluntad de los hombres por medio de la palabra, estados de conciencia cercanos a la locura, ascetismo, indagación en el subconsciente de los hombres, etc.).

En el siguiente apartado nos sumergiremos, más profundamente, en la práctica y la técnica chamánica.

6. 4. PRÁCTICAS CHAMÁNICAS

A pesar del reconocimiento social que tiene el chamán, y de modo global, no suele actuar como especialista a tiempo completo y lo más normal es que, además, ejerza otras ocupaciones, similares a las del resto de su comunidad; así, una de las funciones más importantes, junto a la de sanador, adivino o clarividente es la de acompañar al espíritu de los difuntos a su lugar de descenso al inframundo, actuando como *psicopompo* o “conductor de almas”⁷⁶⁰. Esta cuestión la analizaremos en el momento que Inanna emprenda el viaje al inframundo, como uno de los aspectos chamánicos del descenso de la diosa al mundo oscuro y tenebroso.

K. Karitz⁷⁶¹ y E.A.S. Butterworth⁷⁶² defienden un antiquísimo fondo chamánico en algunas de las ceremonias descritas en el *Poema de Gilgamesh*. De igual forma, un tema tan generalizado como es el del “Árbol de la Vida” y el del “Árbol de la Verdad” está asociado con un elemento central: el “Árbol Cósmico”, vinculado a los poderes que posee el chamán, como sostiene C. González Wagner⁷⁶³.

M. Eliade, por otro lado, vinculaba este “Árbol de la Vida” chamánico con una realidad vegetal y fértil de ciclos de vida, muerte y regeneración, e, incluso, de iniciación⁷⁶⁴.

Siendo Nippur centro de residencia política, sagrada y cosmogónica de todo Sumer y lugar en el que convergen los Cuatro Puntos Cardinales de todas las regiones⁷⁶⁵, el “Árbol Cósmico” cobra una importancia fundamental. Es desde aquí desde donde el chamán, representado por el visir de Inanna, Ninshubur, dirige y conoce los designios de hombres, dioses y héroes, por ello acompaña y guía a la diosa en los inicios de su viaje al

⁷⁶⁰ C. Gonzalez Wagner “Chamanismo y...”

⁷⁶¹ *Schamanistisches mi Gilgamesh-Epos Beitrage zur Gerschichte des Alten Oriens*, Baden-Baden, 1971

⁷⁶² *The Free and the Navel of the Earth*, Berlin, 1970

⁷⁶³ “Chamanismo: la Prehistoria, Oriente y Egipto” [pocimae.blogspot.com.es(2007/10/vestigios-de-chamanismo-en-el-mundo.html)], 2013

⁷⁶⁴ *El chamanismo*, pp. 219ss

⁷⁶⁵ Ver apartado 4.3: EL EKUR, UN JARDÍN PARA INANNA (del Cap. IV del presente trabajo)

inframundo. Esta temática la analizaremos como uno de los aspectos chamánicos del viaje de la diosa al inframundo.

J.M. Fericgla afirma que el chamán es quien cumple con la función *adaptógena*⁷⁶⁶, gracias a la capacidad que tiene para decodificar “aquello” que le induce al consumo de sustancias enteógenas.

Pero el chamanismo es mucho más que una mera técnica para orientar la imaginación, predecir eventos, sanar, “conducir almas” o realizar psicoterapia.

El primer paso que debe realizar el chamán, en nuestro caso una personalidad con aspectos chamánicos como Inanna, es observar su propia imaginería mental (se trate de sueños, visiones producidas por enteógenos, visiones agónicas) y aprender a moverse dentro de esa realidad subjetiva, alimentar su propia imaginería mental como fuente de conocimiento subjetivo y, paradójicamente para nosotros, sobre el entorno⁷⁶⁷. Antes de los descubrimientos freudianos sobre el subconsciente el hombre primitivo había encontrado sistemas de exploración en el propio yo, viajando desde tiempos inmemoriales hacia otros mundos y épocas y visitando lugares desconocidos, propone F. Cabises⁷⁶⁸. Durante el trance todo se desarrolla en el espacio que rodea al sujeto, no producto de su imaginación. Para llegar a este estado el camino más sencillo pero más elaborado es la meditación, ayudada por algún procedimiento desencadenante de desequilibrios orgánicos (como la meditación reforzada por la soledad y por la abolición de los estímulos externos, con la fijación de la mirada en un objeto o con el ritmo y el canto)⁷⁶⁹. Es por esto sorprendente comprobar que los principios activos de algunas plantas utilizadas en los ritos chamánicos tienen una sorprendente afinidad química con las sustancias que permiten la intercomunicación con las neuronas⁷⁷⁰, por ejemplo entre la muscarina (el principio de los hongos mágicos de Siberia) y los sistemas acetilcolínicos; o los alcaloides de la cumala, otro vegetal alucinógeno de nuestra selva que se encuentra en la sangre de personas con trastornos mentales. Suponemos, por lo estudiado por F. Cabises, que solo el chamán, tras

⁷⁶⁶ “¿Alucinógenos o Adaptógenos inespecíficos? Propuesta para una innovación del estudio de los mecanismos cognitivos de adaptación cultural”, *Revista de Antropología Social*, Madrid, 1993, pp. 167-183

⁷⁶⁷ J.M.Fericgla “El chamanismo...”

⁷⁶⁸ “Neuropsicología del chamanismo. Una hipótesis de trabajo”, *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 55, pág. 113

⁷⁶⁹ *Ibid.* pág. 114

⁷⁷⁰ *Ibid.* pp. 114ss

años de aprendizaje, logra comprender esos lenguajes químicos de los circuitos normales que se hallan separados por esa frontera que estamos tratando de explorar. Es posible, entonces, que el chamán logre captar la existencia de “sentidos” que van más allá de las cinco áreas necesarias aceptadas clásicamente?

En este sentido R. Noll trata sobre la estructura que sigue el proceso de aprendizaje para aumentar la imaginación mental de los chamanes⁷⁷¹.

J. Wagensberg habla de conocimiento revelado como algo que se está empezando a conocer en nuestras modernas sociedades occidentales⁷⁷².

Pero, como hemos visto por los versos del poema “Inanna y Enki”, solo tras la comunión sagrada de la diosa con Enki, ésta logra despertar sus instintos naturales y prepararse para iniciar el viaje al inframundo. En este caso particular no hay verdadera práctica chamánica, no hay pedagogía chamánica, si no un despertar, una respuesta a los instintos más naturales del ser humano en su conjunto.

Los versos que hemos referido antes se sirven de metáforas (“El Estandarte”, “El Carcaj”, “El Erotismo”, etc.). Para Fericgla el estilo cognitivo chamánico toma formas dialógicas: de conversación consigo mismo; para ello debe recurrir al uso de metáforas que permitan la integración del segundo elemento del diálogo interno⁷⁷³.

Por los versos del poema que siguen a continuación, y antes de penetrar en el inframundo, Inanna – como práctica que evoca usos de tipo chamánico – recurre a estas técnicas de autoalabanza y autoglorificación, que recuerda a estados patológicos particulares de los chamanes. La metáfora se repite como un cántico, pero en realidad, las palabras de la diosa indican únicamente una práctica de preparación y autodefensa antes de penetrar en los misterios del inframundo:

*¡La Lealtad me la concedió él!*⁷⁷⁴

⁷⁷¹ *Mental imagery Cultivation as a Cultural*, 1985

⁷⁷² “Sobre la transmisión del conocimiento científico y otras pedagogías”, *Substratum*, 1-2, Barcelona, 1993, pp. 87-95

⁷⁷³ “El chamanismo...”. Esta consciencia dialógica es lo que, en forma incontrolada y patológica, está en la base de los estados esquizoides. Para ello se puede afirmar que el chamán juega literalmente con la locura y una persona realmente entrenada a moverse en estos procesos y estados mentales dialógicos no tendría por qué devenir esquizofrénica ya que, por así decir, conoce la teoría y la práctica de dicho estado mental

⁷⁷⁴ Se refiere a los poderes que le ha otorgado el dios Enki

¡El Saqueo de las ciudades me lo concedió él!
¡La práctica de las Lamentaciones me la concedió él!
¡La Satisfacción me la concedió él!
¡La Astucia me la concedió él!
¡La Rebelión me la concedió él!
¡La Prosperidad me la concedió él!
¡La Circulación me la concedió él!
¡La Seguridad de la vivienda me la concedió él!
¡La Técnica de la Madera me la concedió él!
¡La del Metal me la concedió él!
¡La de la Escritura me la concedió él!
¡La de la Fundición me la concedió él!
¡La del Cuero me la concedió él!
¡La de los Tejidos me la concedió él!
¡La de la Arquitectura me la concedió él!
¡La de la Cestería me la concedió él!
¡La Inteligencia me la concedió él!
¡Los Conocimientos Técnicos me los concedió él!
¡Las Santas Abluciones me las concedió él!
¡El Cercado del engorde me lo concedió él!
¡El Montón de brasas me lo concedió él!
*¡La Majada me la concedió él!*⁷⁷⁵

Nótese, en estos versos, el alto nivel de autoglorificación y “diálogo interno” de la diosa. Tiene todas las características de un estado modificado de la consciencia similar a un trance chamánico. Un trance que nuestras modernas sociedades civilizadas atribuirían a

⁷⁷⁵ “Inanna y Enki”, versos 58-79, en J. Bottero-S.N.Kramer *Cuando los dioses*, (poema traducido por J. Bottero y S.N. Kramer), pp. 250-251

un estado de locura propio de una mente esquizoide, sin embargo responde a lo que parece ser una práctica chamánica. Es un lenguaje primitivo y completamente metafórico y simbólico; un lenguaje de autodefensa y protección, antes de sumergirse en mundos desconocidos.

Por este proceso, sostiene Fericgla⁷⁷⁶, la realidad chamánica se convierte en teatro de acción de grandes metáforas, que configuran el sistema de valores de una sociedad.

Otra de las prácticas chamánicas, que estudiaremos a continuación, es la capacidad de reorganizar, manipular y subvertir los límites morales del pensamiento humano. De este modo, subvertir el orden establecido entra dentro de estos parámetros. Para ello debemos partir de un concepto base: el de los "rituales de rebelión", rituales durante cuya celebración el orden social establecido se subvierte, rememorando una "Edad de Oro" en la que los códigos de conducta no eran necesarios, antes de la actuación normativa de los dioses o los antepasados⁷⁷⁷.

Por el contrario, cuando el sistema sociocultural en su conjunto se encuentra amenazado bien por causas internas o externas los rituales de revitalización, con sus variantes restauradora, utópica, asimiladora o expropiativa - y con su carga extática y de revelación - suelen constituir la respuesta más fuerte ante la distorsión y la pobreza, según Wallace⁷⁷⁸. Gracias a ello, con una dosis de certidumbre válida, podemos aceptar que los rituales de salvación - cuyo objetivo consiste en renovar la identidad del sujeto - incluyen prácticas tan variadas como la posesión o el misticismo⁷⁷⁹. Mediante su identificación - nada sencilla, afirma Gonzalez Wagner⁷⁸⁰ - , en las sociedades ágrafas del Mundo Antiguo podemos estar seguros de hallarnos ante los vestigios de ritos de salvación, pero aún queda por comprender cuál es el papel que, en cada caso, desempeñan en el sistema sociocultural en su conjunto.

Otra forma de aproximarse a estas prácticas es estudiar el estadio anterior en el cual se desarrollaron sociedades del Mundo Antiguo, para identificar elementos de muy diversa

⁷⁷⁶ "El chamanismo..."

⁷⁷⁷ C. González Wagner "Un mundo sin ciudades..." pp.1-18

⁷⁷⁸ *Religion. An Anthropological*,

⁷⁷⁹ *Ibid*

⁷⁸⁰ "Un mundo sin ciudades..." *loc cit* pp. 1-18

índole (históricos, políticos e ideológicos), así Otto⁷⁸¹, por ejemplo, para estudiar los Misterios Eleusinos trata sobre una antigua tradición ctónica, para la que se ha propuesto un origen minóico o indoeuropeo para la tradición olímpica posterior, por lo que se considera que constituyen un testimonio del desarrollo de la religión de los tiempos prehelénicos a los helénicos. Muy probablemente la práctica histórica habría evolucionado desde unos ritos, tal vez de carácter iniciático anteriores a la creación de la ciudad y el santuario de Eleusis, hasta alcanzar la forma en que fueron conocidos por varias generaciones de iniciados durante la época clásica.

En el caso de Nippur, como hemos comprobado anteriormente, existió un estadio preestatal en el que Inanna, como Gran Diosa Madre, se vincula a prácticas que nos recuerdan ceremonias chamánicas de carácter ctónico e iniciático, con claras reminiscencias agrarias y etnobotánicas de liberación personal, mas que de identificación con un poder y un panteón de divinidades perfectamente organizado y estructurado.

El viaje al inframundo se convierte, así, en un recorrido de autoaprendizaje primitivo por parte de la diosa, antes de englobarse en la intrincada red de poder y jerarquía de los dioses mesopotámicos urbanos, en este caso, antes del matrimonio sagrado oficializado con el supremo Enlil, dios de la ciudad de Nippur. Esta temática la hemos analizado en el Cap. IV del presente estudio⁷⁸²

Relacionado con la práctica ritual y extática de subvertir el orden establecido aparece otro escalón en la sabiduría y técnica de quien experimenta con cierta frecuencia estados de trance extático y la capacidad de enlazar y conocer un mundo presedentario de valores primitivos. Partiendo de esta consideración podemos apreciar, por ejemplo en otros ámbitos del Mundo Antiguo y en la figura de Zoroastro⁷⁸³ - en contraposición entre dos mundos: el salvaje y el urbanita sedentario – las huellas de una revitalización intensa que parece responder, según se lee en los *Gatha* del Avesta, al conflicto que enfrentaba a los

⁷⁸¹ "The Meaning of Eleusinian Mysteries", en *The Mysteries* (Campbell, ed), New York, 1955, pp. 14-31

⁷⁸² En el poema de glorificación de Inanna y Enlil, incluido en el Cap. IV, podemos apreciar una "unión institucionalizada" entre los dos dioses. La consecuencia de este acto ritual revela una estable estructuración de Nippur que conlleva la puesta en práctica de una organización económica, templaria, política e ideológica que incluye la ideología, la moral de la ciudad y los valores de las divinidades como protectoras del bienestar y la estabilidad en todos los ámbitos urbanos

⁷⁸³ Profeta y reformador de la religión de los antiguos iraníes

pastores sedentarios con los guerreros predadores allá por el siglo X a.C., cuando las poblaciones indo-iranias aún no habían adoptado el modo de vida urbano de sus vecinos proximo-orientales, según la tesis de G. Gnoli⁷⁸⁴.

Procede, dados estos precedentes, un estudio somero de multitud de elementos para el estudio de la práctica chamánica, muy vinculada a la ideología de las sociedades primitivas. Partiendo de un estudio de las relaciones de poder entre la diosa de Nippur -comenzando desde elementos chamánicos presentes en el viaje al inframundo, como veremos en el siguiente capítulo – y los hombres, requiere, ante todo, una postura humanizada y personalizada, o, en un ámbito supremo, un estudio de las relaciones de poder que existieron en dos etapas bien diferenciadas de la ciudad; la etapa preestatal y la etapa organizativa, donde poco a poco se fueron consolidando unos vínculos sociales en los que la antigua práctica chamánica siempre conservó una base de conocimiento donde primó el acercamiento a ideas, sentimientos y capacidades propiamente humanizadas.

Además de un estudio antropológico, ideológico y religioso de estas complejas situaciones, que nos adentra en las características primordiales y originarias de la práctica chamánica, es indispensable el estudio de los vestigios de la oralidad y el uso de nuevos instrumentos conceptuados de análisis arqueológico. Gracias a estas bases podremos adquirir un conocimiento de las ideas y símbolos que encierra el significado de los restos materiales, propios de la Arqueología Postprocesual. Aunque, aún, esperamos mejores resultados que pueden contribuir materialmente a la comprensión de la cultura. Así, como afirma J. Alcina⁷⁸⁵, en el terreno de las ideas y los símbolos, es muy poco lo que han aportado las “arqueologías” clásicas (Arqueología espacial, Arqueología metrialista, Arqueología marxista, etc.) pese a que la práctica de la ideología – y la práctica chamánica, en nuestro caso – tenga un papel tan importante en la Arqueología social.

Podemos sintetizar, llegados a este punto, las principales prácticas chamánicas de este modo:

⁷⁸⁴ *De Zoroastre á Mari*, Paris, 1985

⁷⁸⁵ *Arqueología antropológica*, Madrid, 1989, pág. 123

1) Práctica del “acompañamiento de almas”, actuando como *psicopompo*. En nuestro caso, y como analizaremos en el siguiente capítulo, Ninshubur, el visir de Inanna, y Neti, el portero, acompañan y guían a la diosa en su camino al inframundo. Guiar a los hombres y a las divinidades es una de las prácticas del chamán.

2) Aprender a moverse dentro de una realidad subjetiva, desconocida por los hombres, para alcanzar el conocimiento de la verdad sea en este mundo como en el inframundo. Para esta práctica el chamán recurre a sueños, visiones agónicas o estados de trance producidos por sustancias enteógenas.

3) Prácticas relacionadas con la autoglorificación. Para llegar a este estado el chamán necesita mirar en su Yo interno y alcanzar un estado de “diálogo interno” (que para nuestras modernas sociedades avanzadas significaría un estado de locura) que le permita conocer y comprender los instintos del ser humano y el miedo ante lo desconocido. El chamán tiene la capacidad, así, de *ver más allá*, mediante la manipulación de la palabra y las visiones, lo que le convierte en un ser dotado de poderes desconocidos por la mente humana racional.

4) No solo manipulación de la palabra a título individual sino a título colectivo. Una de las prácticas más recurrentes del chamán es, por medio de subvertir el orden establecido, hacer ver a las sociedades elementos ocultos o tabúes que han quedado relagado a lo prohibido por convenciones sociales o por sentimiento de pecado. Son los llamados “rituales de rebelión”, que hemos analizado oportunamente.

5) Práctica y capacidad de conocer y “decodificar” la cultura gracias a la comprensión de las relaciones de poder preestablecidas. El conocimiento de los vestigios y los orígenes de la cultura es una práctica que dota de sabiduría al chamán y le hacen conocedor de elementos previos a la formación de las sociedades sedentarias y urbanitas (en nuestro caso, el proceso de formación de los Estados en el ámbito mesopotámico).

CAPÍTULO VII: INANNA Y SU VIAJE AL INFRAMUNDO

7.1 INTRODUCCIÓN

El capítulo 7 (INANNA Y SU VIAJE AL INFRAMUNDO) está compuesto de 6 apartados. En el apartado 7.2 “Los preparativos: el sentido y la iniciación”, trataremos de explicar las diferentes teorías que ha habido acerca del sentido y el objetivo del descenso al inframundo, tanto en la antigua Mesopotamia, como en otras regiones y tiempos del Mundo Antiguo. Por otro lado trataremos sobre la “iniciación” en este misterio sagrado.

En el apartado 7. 3 “Guías en el inframundo”, nos ocuparemos del siguiente aspecto chamánico del descenso de Inanna. Elementos como Neti, el portero del inframundo; Ninshubur, visir de Inanna o los mensajes divinos son piezas capitales para entender esta temática.

El apartado 7. 4 “Fuerzas y seres sobrenaturales” versará sobre el contacto chamánico con seres y fuerzas sobrenaturales latentes en el descenso. Para ello trataremos, además, sobre una temática necesaria para la comprensión de dicho fenómeno: la demonología mesopotámica.

El apartado 7. 5. , acerca de la iluminación y revelación mística, es un análisis de otro de los aspectos cruciales en el descenso de Inanna pero clave para la comprensión del contacto de Inanna con la divinidad.

El quinto apartado (7. 6: “La consagración chamánica”) es una explicación de la unión sagrada de Inanna con los dioses supremos, en concreto con el supremo dios de Nippur (Enlil), para alzarse como soberana suprema en el panteón de los dioses mesopotámicos.

Solo tras el camino de autoaprendizaje personal de la diosa, representado por el viaje al inframundo, ésta puede alzarse como divinidad, junto a las demás deidades del panteón.

Finalmente hemos dedicado el sexto apartado (7. 7 ''Tres miradas del Inframundo: cartografía y cosmología del Más Allá en Inanna, Er y Orfeo. Similiudes, semejanzas y diferencias'') es un análisis diferencial entre los viajes al inframundo de tres figuras clave de las cosmologías orientales y del Mundo Clásico: Inanna, Er y Orfeo. Principios diferentes, ambientes ambivalentes y encuentros de muy diverso tipo serán temas tratados en profundidad en esta minuciosa descripción del mundo del Más Allá que pisan, conocen y del que aprenden dioses, chamanes y héroes.

7. 2. LOS PREPARATIVOS: EL SENTIDO Y LA INICIACIÓN

El primer aspecto que analizaremos en este apartado versará sobre algunos aspectos del sentido de la travesía al inframundo y la iniciación , como aspecto importante en el descenso de Inanna. Para ello no solo atenderemos al area del Próximo Oriente antiguo sino otros puntos del Mundo Antiguo, diferentes en el tiempo y en el espacio pero válidos para aclarar esta temática y las visiones que han existido acerca de dicho problema.

Partiremos de una premisa: ¿qué era, o qué simbolizaba, este descenso al inframundo?

Dibelius escribía, hacia 1917⁷⁸⁶, que sería un viaje entre etapas, empezando por el inframundo, pasando por la tierra, para concluir en el cielo. Éste fue el punto de partida para la explicación de este oscuro misterio.

R. E. Witt sostuvo, hacia 1971⁷⁸⁷, que el viaje al inframundo representaría un encuentro con lo divino, un encuentro individual y potenciador de la propia identidad.

P. Vernant afirmaba, hacia 1983⁷⁸⁸, que el misterio (el reencuentro con un ente superior tras la travesía) no hace sino dirigirse al individuo como tal, procurándole un privilegio religioso excepcional, una elección que, arrancándole de su suerte común, supone la seguridad de una suerte mejor en el Más Allá, así nadie se extrañará, pues, de ver que la comunión con el dios desempeñe un papel central en la economía de los cultos místicos.

P. Koemotz trataba, hacia 1988⁷⁸⁹, sobre la preparación y la conclusión de este misterio, que incluía un sueño profundo cercano a la muerte.

Más adelante en el tiempo, en 2001⁷⁹⁰, J. Alvar atribuyó el viaje a la representación y visión de la noche cósmica, es decir, una representación simbólica de la muerte y una vuelta al cielo.

⁷⁸⁶ "Die Isisweihen im Isisbuch des Apuleius und verwandte Initiations Riten", *Sitzungsberichte der Heidelberger*, 1917, pp.8-10

⁷⁸⁷ *Isis in the Graeco-Roman World*, New York, 1971, pp. 153

⁷⁸⁸ *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1983, pág. 321

⁷⁸⁹ "Isis, les arbres et la mandragore d'après un manuscrit illustré du XV siècle", *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 29, 1988, pp. 153ss

⁷⁹⁰ *Los Misterios*, Madrid, 2001, pág. 172

J. Campbell defiende la idea de un renacimiento personal en este recorrido por el inframundo⁷⁹¹.

A. Fernández Hoya admite que, nota común en estos viajes a lugares maléficos durante la Antigüedad (Inanna, Gilgamesh, Odiseo) es la búsqueda de la sabiduría⁷⁹².

S. N. Kramer ve en el viaje de Inanna al inframundo un recorrido que sigue la diosa pasando por varias ciudades, a saber: Uruk, Batdibira, Zabalam, Adah, Nippur, Kish y Akkad⁷⁹³. Estas ciudades podrían tener un punto de bajada al inframundo o un lugar de iniciación en los misterios del mismo, según T.Jacobsen⁷⁹⁴. Según G.Bucellati este recorrido no es más que una peregrinación que siguen los dioses por los lugares sagrados de estas ciudades⁷⁹⁵, atravesando canales (de los ríos Tigris y Éufrates) y parando en puntos importantes, desde la importancia cultural, de estas urbes⁷⁹⁶. En definitiva, el viaje de Inanna no sería más que una peregrinación que siguen los fieles y los iniciados portando la estatua de la diosa y en donde se llevan a cabo áctos sagrados como sacrificios o cánticos en honor de los dioses. El camino no sería más que una recreación ritualizada del viaje iniciático de Inanna por el inframundo.

En muchos mitos y leyendas de diferentes culturas un espacio natural como la "montaña sagrada" alberga, en su cumbre, un espacio propicio para la estancia de los dioses, mientras que, a sus pies, se abre el oscuro inframundo, poblado por seres monstruosos, así, C.González Wagner⁷⁹⁷ al relacionar el nacimiento de Humbaba con la génesis de algún tipo de planta o, tal vez, de un hongo, nos pone en comunicación estos viajes al inframundo con una realidad agreste y salvaje en donde cabría la existencia de sustancias botánicas particulares.

En definitiva, han existido muchas interpretaciones acerca del misterio del descenso al inframundo. Revisando a autores como Fernández Hoya y Campbell, afirmaremos que los

⁷⁹¹ *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Mexico, 1997

⁷⁹² "La estética del tránsito. Versión literaria del "infierno" en la *Odisea* y el *Poema de Gilgamesh*" [pendientedemigración.ucm.es/info/especulo/numero 33/infierno.html] 2006

⁷⁹³ "Inanna Descent to the Nether World" *JCS*, 5, 1951, pp. 1-17

⁷⁹⁴ *The Treasures of Darkness*, New Haven-London, 1976, pp. 55-61

⁷⁹⁵ "Inanna Descent to the Nether World" *JCS*, 5, 1951, pp. 1-17

⁷⁹⁶ T. Jacobsen *Toward the Image of Tammuz and other Essays*, Cambridge, 1970, pp. 230-243

⁷⁹⁷ "El guardián del Bosque de los Cedros" [pocimae.blogspot.com.es/2008/01/el-guardián-del-bosque-de-los.cedros.html] 2013

“protagonistas” de estos viajes al inframundo buscan una liberación personal⁷⁹⁸. Pero además, añadiremos, tras las diversas interpretaciones que hemos revisado, que el viaje de Inanna se convierte, así, en un viaje liberatorio que le permite entrar en contacto con la divinidad. Solo la iluminación chamánica, cuando analicemos este aspecto concreto, permite la revelación, elemento necesario para el contacto entre la diosa y lo divino.

En el mito antiguo Astarté⁷⁹⁹ aparece vinculada a Attis, o Adonis, durante cuyas celebraciones anuales, y su preparación, se practicaban también rituales y trances extáticos; así, el fenicio Adón, un epíteto del Baal de Biblos (luego conocido por los griegos como Adonis) es rescatado por Astarté del inframundo para llevarle de nuevo entre los vivos, según un esquema muy difundido en los misterios de las religiones agrarias del Mundo Antiguo⁸⁰⁰. Igualmente Inanna, en un primer momento de sus amores con el pastor divinizado Dumuzi, baja a rescatarle al inframundo⁸⁰¹. Al igual que Dumuzi, Adonis era resucitado en Primavera, moría al final del Estío y era llorado por su amada diosa durante el Invierno. Como veremos a continuación, todos estos rituales conllevaban unos actos de iniciación determinados que guardaron relación con realidades chamánicas concretas.

Partiendo de estos rituales iniciáticos, Burkert defendió la tesis que el incienso ocupaba un papel preeminente en los rituales de Adonis, que se celebraban de noche en los tejados de las casas, y en donde hombres y mujeres bebían en su honor⁸⁰². Esta realidad iniciática de “lugares elevados” la encontramos también en Oriente dado que, como hemos defendido, hay constancia de jardines sagrados en lugares elevados, como, por ejemplo, en el *zigurat* principal de Nippur: el Ekur⁸⁰³. M. Detienne, así, establece una clara relación

⁷⁹⁸ Recuérdese, ante todo, la querella entre el jardinero Shakullituda e Inanna en relación al horrible crimen *contra natura* a la diosa y cómo es castigado con la peor de las desgracias: la infertilidad de los campos. Para una ciudad como Nippur que vive de la fertilidad de los campos es un castigo supremo. La diosa, afín de cuentas, debe salvar su honor como mujer, por la violación cometida por el jardinero. Decididamente la venganza contra el jardinero es un acto de liberación personal.

⁷⁹⁹ Astarté, la Istar mesopotámica o Afrodita griega, aparece vinculada a muchos aspectos del mundo (erotismo, amor carnal, fauna, vegetación salvaje) y del inframundo

⁸⁰⁰ C. González Wagner “Los rituales extáticos de Astarté y Adón” [pocimae.blogspot.es/2008/02/asherat-astart-atargatis.html] 2013

⁸⁰¹ En un estadio, podríamos denominar “primitivo”, Inanna y Dumuzi, dos divinidades agrarias y regeneradoras, se unen en “matrimonio sagrado”. Otras culturas del Mundo Antiguo, como la Grecia antigua, Fenicia o zonas del Levante, aparece este rito agrario relacionado con la regeneración vegetal, animal y humana

⁸⁰² *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979

⁸⁰³ Ver apartado 4.3.: EL EKUR, UN JARDÍN PARA INANNA (del Cap. IV del presente trabajo)

con el mundo vegetal de las especias, al fín y al cabo jardines situados en los recintos de los templos, en los que se cultivaban árboles y plantas sagradas que intervenían en el culto⁸⁰⁴.

Si, en páginas anteriores, hemos demostrado que en la plataforma última del Ekur pudo existir un jardín sagrado, nos inclinamos a suponer que en la mitología del inframundo, y en los rituales iniciáticos del descenso de Inanna al inframundo, existió este componente de “lugares elevados”, con realidades etnobotánicas particulares, como demostraremos a continuación.

Un primer paso que supone esta iniciación es el siguiente:

En Nippur abandonó el Baratushgarra⁸⁰⁵ para descender a los infiernos⁸⁰⁶.

Después, el visir Ninshubur, tras hablar con Inanna, se dirige al Ekur de Nippur, morada del dios Enlil, para comunicarle las palabras de la diosa:

Oh padre Enlil, no permitas que tu hija sea condenada a los infiernos.

No dejes que tu buen lapislázuli sea tallado en piedras de lapidario.

No dejes que tu buena plata se cubra con el polvo del infierno.

No dejes que tu buen lapislázuli sea tallado en piedras de lapidario.

No dejes que tu buena leña de boj sea arrasada en piezas como madera de carpintero⁸⁰⁷.

Hay, de hecho, un estado de cosas que se quiere mantener antes de que Inanna marche al inframundo: la pureza de un templo como el Baratshugarra, la santidad del Ekur. Por tanto, elementos terrenales, no subterráneos, pero al mismo tiempo elevados y sagrados,

⁸⁰⁴ *The gardens of Adonis*, Princeton, 1972

⁸⁰⁵ Uno de los templos supremos de la ciudad de Nippur en el que se veneraba a la diosa Inanna

⁸⁰⁶ ‘El descenso de Inanna a los infiernos’, verso 10, de *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pág. 175

⁸⁰⁷ *Ibid.* versos 42-46

donde surge una clara asociación con Inanna y la realidad de los “lugares elevados”, en este caso los altos templos de Nippur y su realidad etnobotánica.

Como realidad iniciática deberemos tener en cuenta elementos presentes en la iconografía y tradición de otras culturas del Mundo Antiguo: en este sentido se asocia a Astarté con árboles como el junípero, el ciprés y el pino, además de la flor de loto y la adormidera, de los cuales los dos primeros Godbey ha destacado como esencias narcóticas de los inciensos utilizados, ampliamente, en todo el Oriente Próximo antiguo⁸⁰⁸. De este modo, antes de la bajada de Inanna al inframundo, hay una “comunidad” de la diosa con una realidad etnobotánica vegetal en plataforma última del Ekur de Nippur que bien podría tratarse de un ritual iniciático. Así, por ejemplo, a Inanna se la vincula también con el loto, relacionado con el “Árbol de la Vida”, otro símbolo de Astarté-Inanna, como señala C. González Wagner⁸⁰⁹. Una diosa del inframundo y de las alturas vegetales sería el bagaje del que parte Inanna antes de emprender su aventura a los mundos oscuros.

La iniciación-preparación conlleva rituales pertinentes. Inanna, al dirigirse a las puertas del inframundo, mantiene una conversación trascendental con el guardián, Neti:

Por favor ¿ Quién eres tú? (habla Neti)

Yo soy la reina del cielo, el lugar por donde sale el sol (habla Inanna)

Si tú eres la reina del cielo, el lugar por donde sale el sol,

¿por qué, haz el favor de decirme, has venido a la Tierra sin Retorno,

*por la ruta de donde el viajero nunca regresa? ¿Por qué te ha conducido el corazón?*⁸¹⁰.

Algunos versos más adelante, y una vez concluida la conversación con Neti, éste acude a hablar con Ereskigal, soberana del inframundo y hermana mayor de Inanna, para

⁸⁰⁸ Acerca del libro de J.P Brown *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Londres, 1868

⁸⁰⁹ “Revisando la iconografía: las imágenes entópticas del arte cretense, el loto egipcio y los brebajes divinos ugaríticos” [pocimae.blogspot.com.es/2007/10 una-curiosa-iconografia-del-loto.html] 2013

⁸¹⁰ “El descenso de Inanna a los infiernos”, versos 78-82, en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pág. 178

expresarla las palabras de la diosa. Pero Ereskigal le dice a Neti:

Abre el portal de los infiernos, mueve sus siete cerrojos

Del Gazir, el único Palacio que hay aquí ‘‘Ojo de los Infiernos’’, abre la puerta empujándola⁸¹¹.

Vemos, por estos versos que la soberana del inframundo, Ereskigal, dirige y guía la entrada-iniciación de Inanna al inframundo.

Si partimos que el Ekur y el Gazir son un templo y un palacio asociados a la ciudad de Nippur y en el poema aparece reflejado como *Palacio que hay aquí, ‘‘Ojo de los infiernos’’*, ¿podemos suponer que dicho *Ojo de los infiernos* es la entrada que cruza Inanna realizando un ritual iniciático de salvación?

Subrayamos, nuevamente, las conclusiones a las que llegó Wallace, hacia 1966, acerca de los rituales de salvación⁸¹² y su relación con estados místicos y ascéticos.

Hoy se tiende a afirmar que las prácticas sobre el cerebro del ascetismo místico son similares, en líneas generales, a las alteraciones producidas por drogas alucinógenas o por estados de psicosis esquizofrénica, aspectos éstos muy interrelacionados⁸¹³.

Wasson, Hofmann y Ruck, hacia 1980, defendieron la tesis – tras los experimentos con L.S.D de Hofmann y tras la revisión de los autores griegos antiguos – que en Eleusis existió todo un simbolismo relacionado con plantas narcóticas y alucinógenas⁸¹⁴.

Demeter⁸¹⁵ aparece frecuentemente asociada a la adormidera⁸¹⁶, motivo muy frecuente en la decoración eleusina, simbolizando, junto a la granada, tanto el rapto marital como la fértil resurrección a partir de la muerte.

Inanna, por tanto, se inicia en los misterios del inframundo y, como en el caso de la Demeter griega, existe una supervivencia de una antigua tradición que muy probablemente arranca de la utilización ritual de la adormidera en los cultos relacionados

⁸¹¹ *Ibid.* versos 113-114. Se refiere a un lugar de Nippur, en este caso Palacio ‘‘Ojo de los Infiernos’’

⁸¹² Como también rituales de ascetismo

⁸¹³ C. González Wagner ‘‘Los misterios y la inefable visión’’ [pocimae.blogspot.com.es/2007/11/apendice-iii-la-vision-de-los-dioses.html] 2013

⁸¹⁴ *El camino...op. cit*

⁸¹⁵ Demeter, en la antigua Grecia, era la diosa de la vegetación y de los paraísos agrestes y con connotaciones ctónicas que la hacen similar a la Inanna sumeria

⁸¹⁶ C. González Wagner ‘‘Los misterios...’’

con divinidades agrícolas y fértiles en el Mediterráneo Oriental durante el período neolítico y postneolítico, perdurando durante buena parte de los siglos siguientes⁸¹⁷.

Es difícil percibir qué vio Inanna en estos rituales de iniciación. Reflejamos, a continuación, dos fragmentos de textos de Platón y Plutarco, que quizás puedan aclarar algunas dudas de la “inefable” visión. Comencemos por lo que afirma Platón en su *Fedro*: *De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuanto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las limitaciones de aquí abajo, y solo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado, a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado. Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de los bienaventurados teníamos a la vista la divina y la dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y, otro, el de los dioses, como iniciados que éramos en los misterios, que, es justo llamar los más llenos de dicha, y que celebramos en nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Planas y puras y serenas las visiones en las que hemos sido iniciados (...)*⁸¹⁸.

La entrada-iniciación en el inframundo Plutarco la relata de este modo, por parte de los iniciados:

En este mundo no tiene conocimiento, excepto cuando está en trance de muerte; puesto que cuando este momento llega, sufre una experiencia como la de las personas que están sometándose a la iniciación en los grandes misterios; además de los verbos “morir” (teleutan) y “ser iniciado” (teleisthai) y las acciones que significan, tienen similitud.

Al principio, sin rumbo, corre de un lado para otro de un modo agotador en la oscuridad, con la sospecha de no llegar a ninguna parte, y, antes de alcanzar la meta soportada, soportará todo el terror posible, el escalofrío, el miedo, el sudor y el estupor. Pero después, una luz maravillosa lo alcanza y le dan la bienvenida lugares de pureza y praderas en lo que le rodean sonidos y danzas y la solemnidad de músicas sagradas y santas.

⁸¹⁷ *Ibid.*

⁸¹⁸ 250 C

Y, después que ha contemplado lo anterior, a partir de ese momento, y convertido en un ser libre y liberado, y coronado de guirnaldas, celebra los misterios acompañado de hombres puros y santos y contempla a los no iniciados, la masa impura de seres vivientes que se revuelcan en el fango y sufren aplastándose entre ellos en la oscuridad, aterrados por la muerte, incrédulos ante la posibilidad de la bienaventuranza en el Más Allá⁸¹⁹.

Plutarco habla de “lugares de pureza” y “praderas”, dos ámbitos donde los iniciados se mueven al entrar en contacto con las primeras señales del inframundo.

Conluiremos afirmando que solo a ese lugar “puro” y a esas “praderas”, dos conceptos que ponen en relación a los iniciados con un *inframundo* agreste, salvaje, “puro” y sagrado, se puede acceder estudiando la complejidad que encierra el misterio de la iniciación. Iniciación chamánica como uno de los muchos aspectos que encierra el viaje de Inanna al inframundo.

En otro contexto, encontramos el trance extático de Er, que narra Paltón. Vemos, por lo que vamos a reproducir aquí, que el relato está impregnado de toda imaginería helénica:

Er, el armenio, originario de Panfilia, después de haber muerto en una batalla, como a diez días se fuera a recoger los cadáveres que ya estaban corrompidos, se encontró el suyo sano y entero; y conducido a su casa, cuando el duodécimo día estaba sobre la hoguera, volvió a la vida y refirió a los circunstantes lo que había visto en el otro mundo: “En el momento que mi alma salió del cuerpo – dijo – llegué con otra infinidad de ellas a un sitio de todo punto maravilloso, donde se veían, en la tierra, dos aberturas, próximas la una a la otra, y, en el cielo, otras dos, que correspondían con las primeras. Entre estas dos regiones estaban sentados jueces, y así que pronunciaban sus sentencias, mandaban a los justos tomar su camino por la derecha, por una de las aberturas del cielo, después de ponerles por delante un rótulo que contenía el juicio dado en su favor; y a los malos les obligaban a tomar el camino de la izquierda, por una de las oberturas de la tierra, llevando a la espalda otro rótulo semejante, donde iban consignadas todas sus acciones. Cuando yo me presenté, los jueces

⁸¹⁹ *Moralia*, 178

decidieron que era preciso llevase a los hombres la noticia de lo que pasaba en el otro mundo, y me mandaron que oyera y observara en aquel sitio todas las cosas de que iba a ser testigo. Vi en primer lugar las almas de los que habían sido juzgados, unas subir al cielo, otras descender a la tierra por las dos aberturas que se correspondían; mientras que por la otra abertura de la tierra vi salir almas cubiertas de basura y de polvo, al mismo tiempo que por la otra del cielo descendían otras almas puras y sin mancha. Parecían venir todas de un largo viaje, y detenerse con gusto en los prados como en un punto de reunión. Las que se conocían, se pedían unas a otras, al saludarse, noticias acerca de lo que pasaba en el cielo y en la tierra. Unas referían sus aventuras con gemidos y lágrimas, que les arrancaba el recuerdo de los males que habían sufrido o visto sufrir a los demás durante su estancia en la tierra, cuya duración era de mil años, otras volvían del cielo. Hacían la historia de los deliciosos placeres que habían disfrutado y de las cosas maravillosas que habían visto [...] El aremnio Er, de Panfilia, añadía: “ Estaba yo presente cuando un alma preguntó a otra dónde estaba el gran Ardio. Ardio había sido tirano de una ciudad de Panfilia mil años antes; había dado muerte a su padre, que era de avanzada edad, y a su hermano mayor, y cometido, según se decía, otros muchos crímenes enormes. No viene, respondió el alma, ni vendrá jamás aquí. Todos fuimos testigos en esta ocasión del espectáculo más aterrador. Cuando estábamos a punto de salir del abismo subterráneo, después de haber purgado nuestras culpas y sufrido nuestros castigos, vimos a Ardio y a muchos más, que en su mayor parte eran tiranos como él, y también vimos a algunos particulares, que en su condición privada habían sido grandes criminales. En el momento que intentaron salir, la abertura les impidió el paso, y todas las veces que alguno de estos miserables, cuyos crímenes no tenían remedio o no habían sido suficientemente expiados, se presentaba para salir, se dejaba oír en la abertura un bramido. Al producirse este estruendo, acudieron personajes horribles que parecían como de fuego. Por lo pronto estos seres espantosos condujeron a viva fuerza a un cierto número de aquellos criminales; en seguida se apoderaron de Ardio y de los demás, les ataron los pies, las manos y la cabeza, y después de haberlos arrojado en tierra y de desollarlos a fuerza de golpes, los arrastraron fuera del camino sobre sangrientas zarzas, diciendo a las sombras que encontraban el motivo por qué trataban así a estos criminales, y que iban a precipitarlos en el Tártaro. [...] Después que cada una de estas almas hubo pasado siete días en estos prados, partieron el octavo, y en cuatro días de jornada llegaron a un punto desde el que se

veía una luz que atravesaba el cielo y la tierra, recta como una columna, y semejante a Iris, pero más brillante y más pura⁸²⁰. A esta luz llegaron después de otro día de jornada. Allí vieron que las extremidades del cielo venían a parar al centro de esta luz, que les servía de lazo y que abrazaba toda la circunferencia del cielo, poco más o menos, como esas piezas de madera que ciñen los costados de las galeras y sostienen toda la armadura. De estas extremidades está pendiente el huso de la necesidad, el cual daba impulso a todas las revoluciones celestes. El cuerpo del huso y el gancho eran de acero, y el peso, una mezcla de acero y otras materias. Este peso se parecía por la forma a los pesos de este mundo. Más para tener de él una idea exacta, es preciso representarse un gran peso hueco por dentro, en el que esté engastado otro peso más pequeño, como los vasos que entran uno en otro. En el segundo peso había un tercero, en éste un cuarto, y así sucesivamente hasta el número de ocho, dispuestos entre sí a manera de círculos concéntricos [...] El círculo, formado por los bordes del peso más grande, era de diferentes colores⁸²¹. El del séptimo era de un color muy brillante⁸²². El del octavo tomaba del séptimo su color y su brillo⁸²³. El color de los círculos segundo y quinto era casi el mismo, y tiraba más a amarillo⁸²⁴. El tercero era el más blanco de todos⁸²⁵. El cuarto era un poco más encarnado⁸²⁶. En fin, el segundo superaba en blancura al sexto⁸²⁷. El huso entero rodaba sobre sí mismo con un movimiento uniforme, mientras que en el interior los siete pesos concéntricos se movían lentamente en una dirección concéntrica. El movimiento del octavo era el más rápido.[...] En cada uno de estos círculos había una sirena que giraba con él, haciendo oír una sola nota de su voz siempre con el mismo tono, de suerte que de estas ocho notas diferentes resultaba un acorde perfecto. Alrededor del huso y a distancias iguales estaban sentadas en tronos las tres parcas, hijas de la necesidad: Laquesis, Cloto y Atropos, vestidas de blanco y ceñidas sus cabezas con cintillas [...] Luego que las almas llegaron les fue preciso presentarse delante de Laquesis. Por lo pronto un hierofante señaló a cada una en su puesto; en seguida, habiendo tomado del regazo de Laquesis la distinta suerte y las diferentes condiciones humanas, subió a un tablado elevado y habló de esta manera: -He aquí lo que dice la vírgen Laquesis, hija de la necesidad: ‘‘Almas pasajeras, vais a

⁸²⁰ La Vía Lactea

⁸²¹ Las estrellas del Zodiaco

⁸²² El Sol

⁸²³ La Luna y la Tierra

⁸²⁴ Saturno y Mercurio

⁸²⁵ Jupiter

⁸²⁶ Marte

⁸²⁷ Venus

comenzar una nueva carrera y a entrar en cuerpo mortal. Un genio no os escogerá, sino que cada una de vosotras escogerá el suyo. La primera que la suerte designe escogerá la primera, y su elección será irrevocable. La virtud no tiene dueño; se une a quien la honra y huye del que la desprecia. Cada cual es responsable de su elección, porque el dios es inocente''. Cuando terminó de decir estas palabras, tan sabias, el hierofante echó suertes, y cada alma recogió la que cayó delante de ella, excepto yo, pues no se me permitió hacerlo. Entonces conoció cada cual en qué orden debía escoger. En seguida el mismo hierofante arrojó en tierra delante de ellas géneros de vida de todas clases, cuyo número era mucho mayor que el de las almas que debían escoger, porque todas las condiciones, tanto de los hombres como de los animales, se encuentran allí revueltas. Había tiranías, unas que debían durar hasta la muerte; otras que debían de verse bruscamente interrumpidas y concluir en la pobreza y el destierro y la mendicidad. Se veían igualmente condiciones de hombres célebres, éstos por la belleza, por la fuerza, por su reputación en los combates; aquellos por su nobleza y las grandes ciudades de sus antepasados; se veían también condiciones oscuras bajo todos estos conceptos. Había asimismo destinos de mujeres igualmente variados. Pero nada había dispuesto sobre el rango de las almas, porque cada una debía necesariamente mudar de naturaleza, según su elección. Por lo demás las riquezas, la pobreza, la salud, las enfermedades, se encontraban en todas las condiciones; aquí sin ninguna mezcla, allá compensados los bienes y los males'' dijo, finalmente, Er⁸²⁸

Como vemos, por el fragmento reproducido aquí, la visión que tienen las almas es la del Universo, en el que los planetas aparecen. Valores como la justicia universal y el buen orden moral deben primar en los bienaventurados que han recorrido el largo viaje por las regiones ultraterrenas. Dicho camino, como hemos podido comprobar, no está exento de visiones terribles, como los *personajes horribles que parecían como de fuego* u otros lugares de pesadilla, pero el trance extático de Er, como el camino de la vida y el autoaprendizaje interior, contiene elementos difíciles de superar y comprender, antes de llegar a un estado vital equilibrado en el que las almas han sido juzgadas por sus buenas o malas acciones.

Al referirnos a Er, el armenio, debemos necesariamente referirnos a prácticas chamánicas

⁸²⁸ *La República*, X

armenias. A pesar del empuje del Cristianismo, en Armenia subsistieron durante milenios elementos de un fondo chamánico considerable: adoración a las fuerzas de la Naturaleza (vegetación y animales) , viajes espirituales y lamentaciones y prácticas de adivinación denotan una base con estas características⁸²⁹. Es por este motivo que, en la Antigüedad, a Er el armenio se le considerara un conocedor de prácticas chamánicas. Otro dato que puede identificar un fondo chamánico en la religión armenia, según tesis de A. Rafii⁸³⁰, es que los armenios sacrificaban a sus reyes multitud de elementos relacionados con la madre Naturaleza, como caballos, mulas y elementos vegetales de los bosques en centros religiosos como el dedicado al dios Aramazd, en Daranali, la ciudad santa de los reyes armenios. Berman sostiene esta tesis⁸³¹, ya que Aramazd tenía un carácter sagrado incorpóreo, una forma espiritual en concordancia con la adoración de los cahamanes armenios a las fuerzas de la Naturaleza, como hemos expuesto anteriormente.

Continúa Berman afirmando⁸³² que en los días festivos, y en honor a este ser sagrado supremo incorpóreo, se encendían fuegos en mercados y plazas de varias ciudades armenias en honor al carácter fogoso-terrenal de Aramazd. Incluso, coincidiendo con la religión grecolatina, existía una diosa armenia, de nombre Anahit, que se podría asemejar a la Artemis griega y la Diana romana, que reunía, junto a su pareja Aramazd, elementos naturalistas y chamánicos, como diosa protectora de los ganados y la fecundidad. De este modo podemos ver el nexo de unión entre las antiguas culturas del Mundo Clásico, y el carácter peculiar, pero cercano, de los dioses armenios.

Otras información corroborada por Tácito⁸³³ afirma que el agua significó para los armenios un principio esencial en el fondo chamánico religioso, así era venerada por los armenios como elemento regenerativo en varias ciudades por donde discurrían ríos tributarios del gran río Araxes.

En conclusión, en Armenia, desde tiempos remotos, la adoración a elementos de la Naturaleza (fuego, agua, animales) era nota común, partiendo de la idea de un fondo

⁸²⁹M. Berman "The Shamanic Themes in Armenian Folktales" [[www.cambridgescholars.com](http://www.cambridgescholars.com/download/sample/61142). download/sample/61142] pp. 1-26

⁸³⁰ *Armenian Legends and Poems*

⁸³¹ "The Shamanic Themes..." *loc cit* pág. 5

⁸³² *Ibid.* pp. 5-6

⁸³³ *Annales*, VI, 37

chamánico animista en la cosmología particular de estos pueblos. Er, como hemos visto, es hijo de la tradición religiosa de estas gentes.

7.3. GUÍAS EN EL INFRAMUNDO

Un segundo aspecto chamánico en el descenso de Inanna al inframundo es el acompañamiento-guía de las almas.

Ninshubur, Neti, los mensajes rituales, los objetos sagrados, o la misma Ereshkigal son parte del ritual que debe seguirse para conocer el camino por el mundo oscuro. Inanna, en su descenso, deberá seguir el mensaje divino y las instrucciones debidas para poder penetrar en el inframundo.

Ninshubur, visir de Inanna, acompaña a la diosa en su descenso al mundo oscuro:

*Inanna se dirigió a los infiernos,
su visir, Ninshubur, iba andando a su lado*⁸³⁴.

En nuestro caso concreto Ninshubur se dirige a Enlil, en el Ekur de Nippur, para comunicarle la palabra de Inanna, que está por entrar al inframundo⁸³⁵.

Según los textos cuneiformes babilonios, el *baru* se dirige a Shamash y Hadad⁸³⁶, ofreciéndoles incienso de cedro para entrar en contacto con los dioses y recibir sus respuestas⁸³⁷.

Pero Neti, el portero del inframundo también juega un papel primordial en el acompañamiento de las almas, así ,cuando entra en contacto con la diosa Inanna, también

⁸³⁴ "El descenso de Inanna a los infiernos", versos 25-26, en *Mitos sumerios*,(edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pág. 176

⁸³⁵ En el poema "El descenso de Inanna al inframundo" el visir Ninshubur pide al dios Enlil que la diosa Inanna no sea condenada a la eternidad en el inframundo. La clemencia, los sentimientos de tristeza por el abandono del mundo terrenal y la nostalgia por la tierra abandonada son notas comunes en estos versos del poema. La muerte produce congoja, incertidumbre y miedo, al igual que el renacer de una nueva estación florida produce alegría y nuevas esperanzas, lejos de los terrores del inframundo.

⁸³⁶ Dos divinidades mesopotámicas del tiempo atmosférico

⁸³⁷ C. González Wagner "El profetismo extático en Oriente" [pocimae.blogspot.com.es/2007/10/profetismo-extático.html] 2013

advierde a Ereskigal de la llegada de ésta a su palacio del inframundo:

Neti, el portero en jefe de los infiernos,

entró en el Palacio de su reina Ereskigal y le dijo:

- ''Oh reina mía, es una virgen que viene sola

con el aspecto de una diosa [...]

en la puerta de los infiernos.

Los siete me⁸³⁸ se sujetó a su costado;

reunió todos los me y los tomó en la mano;

colocó los me sobre su base, los hizo estar derechos;

la shagurra, ''corona de la llanura'', se puso en la cabeza,

rizos de cabello se fijó en su frente,

la caña (de la medida de), un ninda, la medida en lapislázuli mantuvo en su mano,

un collar de pequeñas (piedras de) lapislázuli ató a su cuello,

una doble (fila) de piedras-nunuz se puso sobre su pecho;

un anillo de oro se colocó en su dedo;

el pectoral ''¡Ven, ven!'' se fijó en su busto.

Con el manto principesco cubrió su espalda,

el afeitte ''¡Venga, venga!'' lo aplicó sobre sus ojos⁸³⁹.

Solo tras prepararse Inanna para la ceremonia iniciática de entrada al inframundo, frente a la palabra de Ereskigal , Neti puede anunciar la próxima llegada de la diosa al Palacio. En este sentido vemos que Neti, portero del inframundo, juega un importante papel como mensajero de los dioses, formando parte del ritual de comunicación entre Inanna y la soberana del inframundo. Un ritual de ''acompañamiento'' en el que cualquier objeto (pectoral, corona o anillo de oro) tiene especial relevancia simbólica. Por otro lado el

⁸³⁸ Los *me* eran la esencia y el sentido de las entidades y fenómenos cósmicos. Venían a ser el módulo o concepto normativo dotado de fuerza o potencia sagrada

⁸³⁹ ''El descenso de Inanna a los infiernos'', versos 92-109, en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pág. 178

mensaje transmitido es importante para comprender los pasos que se siguen para la entrada y el camino por el inframundo.

7. 4. FUERZAS Y SERES SOBRENATURALES

El tercer aspecto chamánico que analizaremos en este apartado versará acerca del contacto con seres sobrenaturales y fuerzas maléficas que pueblan el inframundo.

¿Qué es lo que percibe Inanna en este descenso a los mundos oscuros?

La visión del inframundo que nos reportan algunos textos mesopotámicos es dantesca. Existe, por ejemplo, un texto inscrito en una larga tablilla, localizada en Assur, datada aproximadamente de la primera mitad del siglo VII a.C. En dicho fragmento, que reportamos a continuación, Kumma, príncipe asirio, ve en un sueño visiones horribles. Más adelante analizaremos los paralelos de estas visiones con lo que Inanna ve en su descenso:

*Kumma, habiéndose acostado, contempló en su sueño una
visión nocturna: ‘Yo (...) del lugar en que estaba retenido, vi
el terrible esplendor (...)*

*Vi a Namtar, el visir del Mundo Inferior, el que establece
las leyes; ante él estaba un hombre que sujetaba el pelo de su
cabeza en su mano izquierda, mientras que en su derecha sujeta-
ba una espada.*

*Namtartu, su concubina, estaba provista con la cabeza de
un kuribe⁸⁴⁰, sus manos y sus pies eran humanos. El dios de
la muerte⁸⁴¹ estaba provisto con la cabeza de un dragón; sus
manos eran humanas, sus pies eran (...).*

El malvado Shedú⁸⁴² tenía cabeza y manos de hombre; su

⁸⁴⁰ Demonio representado con forma de esfinge

⁸⁴¹ En la mitología sumeria estaba representado por Mutu

⁸⁴² Un tipo de demonio maligno

*tocado era una tiara; sus pies eran de un pájaro A-GI⁸⁴³;
con su pie izquierdo pisaba encima de un cocodrilo. Alluhap-
pu tenía la cabeza de un león, cuatro manos y pies
humanos.*

*Mukil-resh-lemutti⁸⁴⁴ tenía la cabeza de un pájaro; sus alas
estaban abiertas en el momento de volar de un lado a otro;
sus manos y pies eran humanos. Hamut-tabal⁸⁴⁵, el barquero
del Más Allá tenía la cabeza del pájaro Zu, sus cuatro
manos y pies (...) ⁸⁴⁶.*

Mezcla y combinación de animales-seres humanos, por estos versos del poema la visión del inframundo es horrible. Podemos vislumbrar una “comunidad” entre animales y seres humanos, dado que son seres híbridos.

Las combinaciones animales-seres humanos continúan en los siguientes versos del poema:

*(...) El malvado Utukku⁸⁴⁷ tenía la cabeza de un buey, cuatro manos y
pies humanos, manos y pies del pájaro Zu⁸⁴⁸. Shulak⁸⁴⁹, parecido a un
león normal, estaba de pie sobre sus patas traseras⁸⁵⁰.*

Esta iniciación, o esta visión chamánica de contacto con seres sobrenaturales, constituye el punto de partida de lo humano y lo salvaje, el límite físico y mental entre dos

⁸⁴³ Un tipo de pájaro maligno

⁸⁴⁴ Una divinidad infernal sumeria

⁸⁴⁵ Sin duda, el prototipo de Caronte griego

⁸⁴⁶ “Una visión del Mundo Inferior”, versos 8-28, en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pp. 411-412

⁸⁴⁷ Es un demonio infernal maligno. En las representaciones iconográficas este ser aparece con cuerpo de águila y cabeza de león

⁸⁴⁸ Un pájaro maléfico. Para las características de este ser infernal ver “El pájaro Zu” y “Los siete Utukku malignos”, ámbos en *Mitos sumerios*, El primero en pp. 257-266 y el segundo en pp. 521-523

⁸⁴⁹ Otro ser infernal, representado como un león

⁸⁵⁰ “Una visión del Mundo Inferior”, versos 30-32, de *Mitos sumerios*, (edición traducida por F.Lara Peinado), pág. 412

concepciones opuestas. Como describe Cicerón (refiriéndose a Atenas, pero aplicable a cultos de salvación e iniciación en los misterios):

Pues entre las muchas instituciones excelentes y divinas que tu Atenas introdujo en la vida humana, a mí me parece que ninguna es mejor que estos misterios; pues, arrancándonos de la vida salvaje y bárbara, nos pulieron y nos suavizaron con vistas a una excelencia digna del hombre. En las llamadas iniciaciones, en efecto, hemos encontrado los verdaderos principios de la vida y recibido normas no solo par vivir en alegría, sino también para morir con mayor esperanza⁸⁵¹.

Pero esta iniciación conlleva la visión el contacto con seres horribles del inframundo, pasaporte necesario del conocimiento. Al igual que Inanna, y como afirma Cicerón, los iniciados perciben todo esto, encontrando los *verdaderos principios de la vida*, esto es, el conocimiento.

En el *Pema de Gilgamesh*, al igual que en *Una visión del Mundo Inferior*, retratado con el nombre de Humba, aparece el gigante Humbaba. Éste habitaba en una montaña en la que también habitaban los dioses⁸⁵². La boca de Humbaba era de fuego; su aliento, la misma muerte; su grito, como un diluvio; oía a 600 Km. a la redonda cualquier sonido del bosque y tenía un rostro terrible y monstruoso⁸⁵³. Humbaba se trata de una fuerza primordial de la Naturaleza, imponente y agresiva, cuya misión es proteger los “Árboles Sagrados”, por mandato del propio Enlil, o, incluso en otra versión del *Poema*, Humbaba dice haber nacido en una cueva de la montaña, que (cueva, árbol, bosque, cedros) evoca las tradiciones chamánicas del *axi mundi*⁸⁵⁴. Nippur podría tratarse de este *axi mundi*, nudo de confluencia de los Cuatro Puntos Cardinales y de los Tres Mundos, tal y como hemos tratado en el Cap. IV del presente trabajo⁸⁵⁵.

⁸⁵¹ *Las Leyes*, 2, 14

⁸⁵² Posiblemente una identificación con el Ekur de Nippur, la “montaña” de Nippur, lugar de reunión y asamblea de todos los dioses mesopotámicos

⁸⁵³ J. Bottero *La epopeya de Gilgamesh, el gran hombre que no quería morir*, Madrid, 1998, pp. 104ss

⁸⁵⁴ C. González Wagner “El guardián...”

⁸⁵⁵ Ver apartado 4.2 INANNA, DIOSA DE LA TOTALIDAD (del Cap. IV). En este apartado demostramos el motivo por el cual Nippur representó en el antiguo mundo sumerio el eje geográfico, territorial y espiritual de Mesopotamia

A Humbaba se le representaba con cara de león, dientes de dragón, gruesa melena y enormes pies y estaba formado por innumerables surcos, circunvalaciones al estilo de los pliegues del cerebro o los intestinos. Su cara se transforma en una espantosa máscara cuando observa a Gilgamesh abatiendo a los cedros. E. Cassin ha visto en esta representación de Humbaba un antecedente, e incluso un modelo, de la Medusa griega⁸⁵⁶.

Lograr derrotar a Humbaba, para el héroe Gilgamesh, o derrotar a los seres híbridos que pueblan el inframundo (en el caso de Inanna), constituye un hecho importante para hombres, héroes y dioses, así Gilgamesh, junto a su inseparable amigo Enkidu, logra vencer a Humbaba, según F. Lara Peinado⁸⁵⁷.

Pazuzu, uno de los demonios sumerios del inframundo. Museo del Louvre



Para el pensamiento politeísta mesopotámico las fuerzas del mal podía acechar al hombre tanto en las alturas como en la tierra y los demonios, o seres del inframundo, eran

⁸⁵⁶ *La Splendeur divine. Introduction a l'étude de la mentalité mesopotamienne*, París, 1968, pág. 55

⁸⁵⁷ "El Poema de Gilgamesh, un viaje fallido a la inmortalidad", *Antiqua. Jornadas sobre la antigüedad*, 2009, pp. 9-11

entes malignos que amenazaban continuamente el bienestar del hombre, así, no solamente los vemos asociados al inframundo sino a problemas terrenales, pero no como entes diferenciados sino descritos en términos vagos, como defiende E. Couto Ferreira⁸⁵⁸.

Los demonios se agrupaban, generalmente, en función de los males que provocaban al individuo, tanto físicos como psíquicos, uno de los más frecuentes, el dolor de cabeza, provocado por Pazuzu⁸⁵⁹, pero también Lamashtu, causante de la fiebre, enfermedades de los ojos, locura, escalofríos y parálisis, además de atacar a los recién nacidos⁸⁶⁰.

Pazuzu y Lamashtu son seres híbridos. El primero, importante demonio mesopotámico, aparece representado con cabeza deformada, alas de águila, dientes y garras de león y cola de escorpión; es un habitante del desierto, pero también protector de las plagas y otros fenómenos maléficos⁸⁶¹. Esta composición híbrida tan peculiar nos recuerda a los seres híbridos del inframundo que hemos reflejado anteriormente. De esta forma, el gran poder maléfico que posee Pazuzu podría igualarse a los poderes totalizadores que detenta la propia diosa Inanna.

Un modo de protección de la acción de estos seres maléficos son los encantamientos. Un ejemplo de encantamiento que reportamos a continuación, y causado por fuerzas maléficas, es el *Encantamiento contra el dolor de muelas*, original de época akkadia pero copiado en época neobabilónica:

*Después que Anu hubo creado el cielo,
que el cielo hubo creado la tierra,
que la tierra hubo creado los ríos,
que los ríos hubieron creado los canales,
que los canales hubieron creado el marjal,*

⁸⁵⁸ *Aetiology of illness in Ancient Mesopotamia: on supernatural causes*, Diploma de Estudios Avanzados (D.E.A.), Barcelona, Univ. Pompeu Fabra, 2005

⁸⁵⁹ B. Foster *Before the Muses: an anthology of Akkadian literature*, vols. I-II, Maryland, 1996, pág. 847

⁸⁶⁰ Lamashtu, hijo del supremo An, es una de las figuras más importantes de la demonología mesopotámica. Se conservan numerosos encantamientos en su contra en los que suele resaltarse su naturaleza salvaje, crueldad y malicia

⁸⁶¹ A. Malic 'De Madre Araña a demonio Escorpión: los arácnidos en la Mitología', *ARACNET 10*, (*Revista de Aracnología*), 5, 2002, pp. 112-124

*y que el marjal hubo creado el gusano,
 el gusano compareció gimiendo ante Shamash,
 sus lágrimas brotaron ante Ea:
 -¿Qué me darás como alimento?
 ¿Qué me darás para que chupe?
 (respondió el dios): -Te daré el higo maduro,
 o el albaricoque.
 -¿De qué me servirá el higo maduro
 o el albaricoque?
 -Levántame y entre los dientes
 y las encías (de los hombres) hazme vivir!
 ¡La sangre del diente chuparé
 y de la encía roeré
 sus raíces!
 -Clava la aguja en el diente y coge el extremo del gusano
 -Por haber dicho eso, oh gusano
 ¡que Ea te hiera con el poder
 de su mano!⁸⁶².*

Mediante la manipulación de la palabra y el encantamiento se ahuyenta a estos seres demníacos y malignos que causan dolores tan primarios como el dolor de muelas.

A pesar de todas estas prevenciones, Inanna debe presentarse pura, y despojada de alhajas, para ahuyentar a todos los demonios de su viaje. Si baja al inframundo y debe enfrentarse a todos estos temibles seres debe saber que, como *mujer* pura, su poder es tan temible como el de todos estos demonios.

Hasta ahora hemos realizado un primer análisis de algunos de los seres maléficos que

⁸⁶²''Encantamiento contra el dolor de muelas'', versos 1-23, de *Mitos sumerios*,(edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pág. 253

pueblan el inframundo. Hay otro apunte que concierne al contacto con seres malignos y que no debe pasar por alto: la relación y el vínculo con un ser concreto, es decir, el escorpión. Vamos a estudiar este elemento maléfico para vislumbrar la importancia que tienen los arácnidos en el descenso de Inanna al inframundo.

J.L. Cloudsley-Thompson recoge diversas referencias en las mitologías de la región mesopotámica relacionadas con el escorpión⁸⁶³.

Al escorpión se le relaciona directamente con la diosa Inanna al igual que el agua, vinculando escorpiones y fertilidad; de esta forma, arácnidos y agua – o, conjuntamente, agua y pez (además del escorpión) - se vinculan a la fertilidad de Inanna, según los estudios de A. Malic⁸⁶⁴. A esta conclusión llega Malic tras una revisión somera de los mitos y la demonología asociada a Inanna, así, el componente liberatorio de la diosa se vincula a la “libertad” de la araña para moverse en un medio hostil o, simplemente, como ente peligroso y maligno.

Finalmente diremos que en la Biblioteca de Assurbanipal (siglo VII a.C.) se recogen diversas referencias acerca del escorpión como “demonio”, así, además de ser considerados animales agresivos y un peligro directo por sus hábitos de caza, fueron, posiblemente, asociados a lugares yermos, duros e inhóspitos, simbolizando la sequía y el desierto.

Tras este breve análisis de un ser demoníaco, en particular, podemos suponer que la diosa Inanna, partiendo de la idea de diosa totalizadora, también abarca un patronato que cubre ambientes duros e inhóspitos, relacionando su poder con el del temible escorpión (considerando a este ser un ente demoníaco, según los textos de la Biblioteca de Assurbanipal). Inanna, a fin de cuentas, es *libre* como la araña, al igual que *astuta* y *peligrosa* como el escorpión. De este modo podemos deducir el estrecho vínculo que existe entre el poder supremo de la diosa y las capacidades de arácnidos como el escorpión.

La derrota del mal (personificado en Humbaba, en el *Poema de Gilgamesh*) o la derrota de los demonios por Inanna marca un punto de no retorno en el descenso al inframundo.

⁸⁶³ “The Mitology of Scorpions and Spiders”, *Actas del X Congreso Internacional de Aracnología*, Jaca, 1986, pp. 13-16

⁸⁶⁴ “De Madre...” *loc cit* pp. 112-124

Inanna, a continuación, debe ir atravesando puertas y cuenta con la inestimable ayuda del guía de almas, Neti. El portero del inframundo indica a Inanna pistas como esta:

-Calla Inanna, las leyes de los infiernos son perfectas.

*¡Oh Inanna, no oses criticar los ritos de los infiernos!*⁸⁶⁵.

Cuando ella franqueó la segunda puerta,

*la caña de un ninda y la medida de lapislázuli le fueron quitadas*⁸⁶⁶.

Y así, sucesivamente, la diosa va atravesando puertas y obstáculos.

⁸⁶⁵ Quizás, si Inanna transgrede las leyes sagradas del inframundo podrían volver a repetirse apariciones demoníacas, como seres híbridos mitad humanos- mitad animales

⁸⁶⁶ "El descenso de Inanna a los infiernos", versos 120-123, de *Mitos sumerios*, (edición raducida y preparada por F.Lara Peinado), pág. 179

7.5. LA ILUMINACIÓN-REVELACIÓN MÍSTICA

El cuarto aspecto chamánico que vamos a analizar en este subapartado es el concepto de iluminación, que permite la revelación mística con lo divino.

Un místico del Mundo Antiguo, como lo fue Jamblico, habla del reencuentro divino con los dioses de esta forma:

Además, los dioses procedentes de las apariciones ni son todos iguales ni producen los mismos frutos. La presencia de los dioses otorga salud al cuerpo, virtud del alma, pureza de intelecto y ascenso, por decirlo brevemente, de todo lo que hay en nosotros hacia sus propios principios. Elimina el frío y lo destructivo que hay en nosotros, aumenta el calor y lo hace más fuerte y potente, hace que todo sea proporcionado al alma y al intelecto, hace brillar la luz con una inteligible armonía, hace aparecer a los ojos del alma, por medio de los del cuerpo, lo que no es cuerpo como cuerpo (...).

Además los dioses hacen brillar una luz tan sutil que los ojos del cuerpo no pueden soportarla, sino que sufren todo lo mismo que los peces a los que se saca de una humedad turbia y densa a un aire sutil y diáfano. En efecto, los hombres que contemplan el fuego divino, al no poder aspirar la sutileza del fuego divino, desfallecen, en cuanto lo atisban, y ponen impedimento a su pneuma connatural (...).

Finalmente, pues, las disposiciones del alma de los que invocan: en la aparición de los dioses reciben una perfección libre de pasiones y superior, una actividad absolutamente mejor y participan del amor y de una alegría infinita (...). A la vez, la aparición de los dioses procura verdad y poder, éxito en las acciones y el don de los bienes más grandes⁸⁶⁷.

Así describe Apuleyo las revelaciones místicas:

⁸⁶⁷ Sobre los misterios egipcios, II, 6,8 y 9

Llegué a las fronteras de la muerte, pisé el umbral de Proserpina y a mi regreso crucé todos los elementos; en plena noche ví el Sol que brillaba en todo su esplendor, me acerqué a los dioses del inframundo y del cielo; los contemplé cara a cara y los adoré de cerca. Esas son mis noticias: aunque las has oído estás condenado a no entenderlas⁸⁶⁸.

A veces, la iluminación chamánica – que permite el encuentro con la divinidad, como veremos más adelante – conlleva los sueños visionarios. Sueños visionarios que Pausanias ejemplifica de este modo:

Dista del santuario de Asklepio unos cuarenta estadios el recinto y cueva sagrada de Isis⁸⁶⁹, el más santo de todos los que hay en Grecia que hay dedicados a la diosa egipcia.

Los de Titorea creen que no pueden acercarse allí ni entrar en la cueva más que los que hayan sido honrados ya por Isis con una invitación en sueños. Lo mismo pasa en las ciudades del Meandro con los dioses subterráneos, que a los que quieren que entren en los antros sagrados les envían visiones en sueños.

En el santuario de Titorea se celebra dos veces al año la fiesta de Isis, una en Primavera y otra al final del Otoño. En cada una de ellas los que pueden entrar en el antro tres días antes de esto se purifican de una manera que no es lícito decir, y de las víctimas de la fiesta anterior si encuentran algo, lo llevan a cierto lugar, siempre el mismo, y lo entierran allí. Creemos que este lugar está a dos estadios del antro. Tal es el rito de este día. Al siguiente, los mercaderes arman tiendas de cañas y de otros materiales improvisados, y en el último de los tres días se venden esclavos y toda clase de animales y vestidos de oro y plata, y después del mediodía se dirigen al sacrificio.

Dicen que una vez penetró en el antro un profano, cuando comenzó la pira a arder, por curiosidad y atrevimiento, y todo lo vio lleno de apariciones. Cuando volvió a Titorea y contó lo que había visto, murió⁸⁷⁰.

⁸⁶⁸ *Metamorfosis*, XI, 23

⁸⁶⁹ Recordemos que la Isis egipcia era la Inanna sumeria. Diosa de los misterios egipcios, también estaba relacionada con la naturaleza agreste, con los ciclos vegetativos y la fecundidad. Al igual que la Inanna sumeria, también baja al inframundo en sentido renovador y autopurificador

⁸⁷⁰ *Descripción de Grecia*, X, 33, 13-18

La iluminación chamánica, sinónimo de poder (del poder que detenta Inanna), permite prepararse para la visión divina. Pero antes de emprender el largo viaje surgen dudas acerca de lo que los iniciados van a encontrarse. Veamos cuál es el panorama en el Mundo Clásico. Primeramente, y a modo de ejemplo, el propósito de Orfeo de viajar al inframundo es ilícito, ya que no ha sido autorizado ni inducido por ninguna divinidad sino que obedece a un interés personal; es por ello que intenta rescatar a su esposa mortal, contraviniendo el orden de las cosas y perturbando de esta manera el mundo del Más Allá

⁸⁷¹.

Por lo que atañe a Orfeo, su mito presenta muchos elementos que se pueden asemejar con las prácticas chamánicas. El más importante es, naturalmente, su descenso al inframundo en busca de Eurídice. Por lo menos una versión del mito no menciona su fracaso final⁸⁷². Es, de hecho, Gran Chamán: artes de curandero, amor a la música y a los animales, conocedor de hechizos y poder adivinatorio, defensor de la música, la poesía y los animales⁸⁷³, además de héroe civilizador.

Por último, otro detalle del mito de Orfeo es netamente chamánico: despedazado por las bacantes y cortada su cabeza y arrojada al Hebro, ésta flotó hasta llegar a Lesbos. Después sirvió como oráculo⁸⁷⁴, al igual que los cráneos de los chamanes siberianos, que tienen también su papel en el arte de la adivinación⁸⁷⁵.

En cuanto al Orfismo, propiamente dicho, no tiene relación alguna con el chamanismo⁸⁷⁶, a no ser las laminillas de oro que se han encontrado en los sepulcros y que han sido consideradas durante mucho tiempo como órficas. Parecen más bien órfico-pitagóricas⁸⁷⁷. Sea como fuere, estas laminillas contienen textos que indican al muerto el camino que debe seguir hacia el Más Allá, representando, quizás un "libro de los muertos". La recitación,

⁸⁷¹ B. Rodríguez Arrocha- Y. Trujillo Lara "Orfeo" [fradive.webs.ull.es/sem/Nuevo%20Orfeo%20I.htm]

⁸⁷² Según el estudio de W.K.C. Guthrie *Orpheus and Greek Religion: a Study of the Orphic Movement*, Londres, 1935, pág. 31

⁸⁷³ Veanse los estudios de J.Coman "Orphée, civilisateur de l'humanité", *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 130-176: la música (pp. 146ss); la poesía (pp. 153ss); la magia y la medicina (pp. 157ss)

⁸⁷⁴ W.K.C. *Orpheus and Greek...op cit* pp. 35ss. Otros elementos chamánicos órficos en A. Hultzrantz *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp. 236ss

⁸⁷⁵ M. Eliade *El Chamanismo*, pág. 307

⁸⁷⁶ V.Macchioro *Studi intorno all'Orfismo*, Florencia, 1930, pp. 291ss

⁸⁷⁷ Vease F.Cumont *Lux Perpetua*, Paris, 1949, pp. 249ss y 406. Sobre el problema de conjunto ver K.Kerenyi *Pythagoras und Orpheus*, Zurich, 1950

junto a la cama del muerto, de los itinerarios fuerarios equivalía al acompañamiento místico del chamán psicopompo, sin querer forzar la comparación, según Eliade⁸⁷⁸, podría verse en la geografía funeraria de las laminillas órfico-pitagóricas el sucedáneo de una conducción de almas de carácter chamánico. A nuestro modo de ver estas laminillas órficas serían el amuleto imprescindible para los duros caminos que esperan al alma del difunto por la senda del inframundo.

El viaje , dado que es una empresa particular, y fuera del orden divino, parece estar destinado al fracaso. Es así como Apolodoro expresa el fracaso de la expedición:

De Calíope y Eagro, o de Apolo según se dice, nació Lino, al que mató Heracles, y Orfeo, que practicaba el canto con cítara y movía piedras y árboles. Cuando murió su mujer, Eurídice, mordida por una serpiente, bajó al Hades con la intención de subirla y convenció a Plutón de que la enviase hacia arriba. Éste prometió que lo haría, si Orfeo al marcharse no se volviera hasta llegar a su casa; pero él desconfiando se volvió y miró a su mujer, que de nuevo regresó abajo⁸⁷⁹.

Curiosamente Virgilio sugiere, en la *Eneida*, que Orfeo fue capaz de rescatar a la sombra de su esposa:

Si Orfeo consiguió rescatar a la sombra de su esposa confiando en el son melodioso de su cítara tracia⁸⁸⁰

Y Ovidio plantea un destino más digno que el de la mayoría de los mortales: el alma de Orfeo es enviada al *arva piorum* , quizás designación del Campo Elíseo , donde se encuentra con su difunta esposa, la contempla, abraza y pasea junto a ella:

La sombra de Orfeo desciende al mundo subterráneo, y los lugares que antes había visto, todos los va recorriendo; y buscando por los campos de los justos encuentra a Eurídice y la estrecha en sus

⁸⁷⁸ *El chamanismo...op cit.* pág. 307

⁸⁷⁹ *Bibliotheca*, I, 3, 14-15

⁸⁸⁰ *Eneida* , VI, 119

*brazos ansiosos. Allí unas veces se pasean los dos juntos, otras veces ella va delante y él la sigue, y otras él va el primero por delante, y a su Eurídice se vuelve ya seguro Orfeo*⁸⁸¹

Primeramente, y a modo de introducción de las visiones del inframundo, Virgilio ejemplifica todo el recorrido que sigue Orfeo en busca de Eurídice tras superar las dudas iniciales. El camino está lleno de lugares y seres sobrenaturales, que solo los sueños oníricos y de pesadilla pueden vislumbrar:

También penetró en las fauces del Ténaro, la boca profunda de Dite, y en el bosque neblinoso de sombrío terror; llegó hasta los manes y su rey escalofriante, hasta los corazones que no saben ablandarse ante las súplicas humanas. Sin embargo, movidas por tu canto, de los profundos aposentos del Erebo, iban las sombras sutiles y los espectros de los seres privados de la luz, tan numerosos como los miles de aves que se meten en las hojas cuando Véspero o la lluvia del invierno los echa de los montes: madres, varones, cuerpos de héroes magnánimos que acabaron la vida, niños y niñas sin casar, y jóvenes puestos en las piras ante los ojos de sus padres. A su alrededor, el barrizal negro y las cañas horribles del Cocito, y una laguna odiosa de agua casi inmóvil los cerca, y la Estige, dividida en nueve círculos, los aprisiona. Incluso quedaron atónitas las propias mansiones de la Muerte, la parte más recóndita de Tártaro, y las Euménides que cogen sus cabellos con culebras azulencas. Cerbero contuvo abiertas sus tres bocas y la rueda de Ixión se paró con el viento. Y ya, volviendo sobre sus pasos, había superado todos los imprevistos, y Eurídice, a la que había recuperado, llegaba a las auras de arriba, siguiéndole detrás (pues Proserpina le había puesto esta condición), cuando cogió al imprudente enamorado un acceso súbito de locura, perdonable ciertamente, si los manes supiesen perdonar. Se detuvo, y ya al borde mismo de la luz, sin acordarse, ay, y sin poderse contener, se volvió para mirar a su querida Eurídice. En ese instante, todo su esfuerzo se perdió, quedó roto el pacto del cruel tirano y por tres veces se oyó un fragor en las marismas del Averno. Ella gritó: "¿Qué locura, qué locura tan grande me ha perdido, desgraciada de mí, y te ha perdido, Orfeo? He aquí que por segunda vez los hados crueles me hacen volver y el sueño cierra mis ojos embriagados. Y ahora, adiós. Me llevan envuelta en la vasta noche,

⁸⁸¹ *Metamorfosis*, XI, 61-67

y tiendo hacia ti, sin ser tuya, ay, mis manos impotentes.” Dijo, y de repente escapó de su vista, alejándose como el humo se une a las brisas sutiles, y no lo vio más, mientras él agarraba en vano las sombras y quería decirle muchas cosas. Y el barquero del Orco no le permitió atravesar más la laguna que se interponía ¿Qué podía hacer? ¿Adonde dirigirse después que le habían quitado por dos veces la esposa? ¿Qué llanto podía conmover a los manes? ¿Qué dioses podían conmover sus palabras? Ella a no dudarlo navegaba ya fría en la barca estigia. Durante siete meses enteros, uno detrás de otro, al pie de una roca elevada, junto a las aguas del Estrimón desértico, dicen que lloró él y contó esta historia dentro de cavernas heladas, amansando a los tigres y arrastrando las encinas con su canción. Igual que Filomela, a la sombra de un chopo, se queja entristecida de haber perdido a sus crías, que un duro labrador espío y se llevó implumes del nido. Así que se pasa la noche llorando, y posada en una rama repite su melancólica canción, y llena de tristes quejas todo el lugar. Ningún amor, ningún himeneo cambió su alma. Recorría solo los hielos hiperbóreos, el nevado Tánaís y los campos que nunca están libres de las nieves del Rifeo, llorando la pérdida de Eurídice y el regalo vano de Dite. Pero las madres de los cicones, sintiéndose desdeñadas con esa devoción, durante los sacrificios a los dioses y las orgías nocturnas en honor de Baco desgarraron al joven y lo diseminaron por los anchos campos. Incluso entonces, cuando el Hebro eagrio llevaba dando vueltas en mitad de la corriente la cabeza arrancada a su cuello de mármol, la propia voz y la lengua fría gritaban “Eurídice”; “ay, desgraciada Eurídice», gritaba él, escapándosele el alma. «Eurídice”, repetían las riberas a lo largo de todo el río.» Esto contó Proteo y de un salto se arrojó al mar profundo, y donde saltó formó con la cabeza un remolino de agua espumosa. Mas no así Cirene, quien, por el contrario, habló a su asustado hijo: «Hijo mío, puedes desechar de tu alma las tristes preocupaciones. Esta es toda la causa de la enfermedad. Este es el motivo por el que las ninfas, con las que Eurídice celebraba coros de danza en la profundidad de los bosques, han enviado la perdición a tus abejas. Tú llévales regalos, suplicándoles y pidiéndoles la gracia; adora a las comprensivas Napeas. Pues darán su venia a tus plegarias y su cólera remitirá. Pero antes te diré detalladamente cuál es el modo de rogarles. Elige cuatro toros que sobresalgan por su hermosa estampa entre los que repelan ahora las cimas del verde Liceo y otras tantas novillas cuyo cuello no haya sufrido el yugo. Levántales cuatro altares ante los altos santuarios de las diosas; saca de sus

*gargantas la sangre sagrada y abandona lo que son los cuerpos en el bosque frondoso. Después, cuando la novena aurora haya dejado sentir su presencia, enviarás como ofrenda fúnebre a Orfeo las adormideras de Lete, sacrificarás una oveja negra y volverás a visitar el bosque. Una vez aplacada Eurídice la honrarás con la muerte de una novilla*⁸⁸²

Este último relato de Virgilio nos permite un primer acercamiento a lo que son las visiones del mundo inferior. Como hemos podido comprobar, al estudiar contextos orientales, existe un mundo terrible que también la diosa Inanna, y los iniciados, deben superar para entrar en contacto con lo divino.

Superados los obstáculos difíciles en el inframundo, Inanna debe reencontrarse con Ereshkigal. En un primer momento, como veremos por el fragmento del poema que reportamos a continuación, la diosa debe atravesar lugares oscuros y fríos.

Istar, en este caso concreto⁸⁸³ es la protagonista del viaje hacia el oscuro mundo de Ereshkigal:

¡Al País sin retorno, al dominio de Ereshkigal,

Istar, la hija de Sin, decide ir!

Ella, la hija de Sin, decide ir

a la oscura morada, a la residencia de Irkalla,

a la morada de la que no salen jamás

⁸⁸² *Geor.* IV, 317- 559

⁸⁸³ El mito de Istar, y el poemario referente a las hazañas de la diosa, fue dado a conocer en 1865 por F. Talbot en *Transactions of the Society Archaeology*, II, pág. 179, y, desde entonces, ha sido constantemente reeditado y vuelto a traducir. En 1915 E. Ebeling publicó, bajo el título *Keilschrifttexte aus Assur religiosen Inhalts*, I, núm. 1, una recopilación de textos descubiertos en la antigua Assur con la denominación de *Ishtar* (la Inanna sumeria). Más adelante, en 1953, el mismo autor publicó otra versión más extensa y detallada: *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, núm. 62, de la que solo conservamos los primeros versos. En años posteriores fueron apareciendo multitud de libros, artículos y recopilaciones documentadas acerca de Ishtar y otros dioses mesopotámicos. Algunas de estas ilustrativas obras son las de W.W. Hallo "Royal Hymns and Mesopotamian unity", *Journal of Cuneiform Studies*, 17, 4, New Haven, 1963 o, como obra más completa, H. Gressmann *Altorientalische texten zum Alten Testament*, Berlin, Leipzig, 1970. Existen recopilaciones de himnos y plegarias en los que aparece Ishtar, sus lamentaciones y amores. Algunas de estas recopilaciones las tenemos en G.R Castellino *Le lamentazioni e gli inni in Babilonia e Israele*, Torino, 1939 y del mismo autor *Testi sumerici e accadici*, Milano, 1977. Dos recopilaciones revisadas y comentadas por el Dr. Lara Peinado son muy ilustrativas en cuanto a la temática aquí tratada. Ambas las utilizamos en el presente trabajo: *Mitos sumerios y akkadios*, Madrid, 1984 y *Himnos babilónicos*, Madrid, 1990. Esta última obra contiene himnos a multitud de divinidades mesopotámicas. Es, además, una versión muy actualizada y revisada con aportaciones del autor-recopilador

*los que en ella han entrado,
por el camino de ida sin retorno,
a la morada en la que quienes llegan a ella
son privados de luz,
no subsistiendo más que de humus, alimentados de tierra
envueltos en las tinieblas, sin ver nunca el día,
revestidos, como los pájaros, de una vestimenta de plumas,

mientras el polvo se amontona
sobre cerrojos y batientes⁸⁸⁴.*

Más adelante Inanna, antes de ver a Ereskigal, debe presentarse ante ella pura. Como veremos por los versos que aportamos a continuación, bien podría tratarse de una preparación chamánica. Habla el guardián del inframundo, Neti, a la diosa Inanna:

*¡Entrad Señora (le dice)
Kutu se alegra de acogerte!
¡El palacio del País sin retorno
se siente feliz de tu visita! (habla Neti)
Introduciéndola, entonces, por la primera puerta, él le quita
y le confisca la gran corona de su cabeza.
-¿Por qué (dice ella), oh guardián,
me arrancas la gran corona de mi cabeza?
-¡Entrad, Señora! ¡Esta es la norma
dispuesta por la soberana del infierno⁸⁸⁵!
Introduciéndola por la segunda puerta, él le quita*

⁸⁸⁴''Istar'', versos 1-14, en J. Bottero-S.N.Kramer *Cuando los dioses*, (poema traducido por J. Bottero y S.N. Kramer), pág. 333

⁸⁸⁵ Se refiere a Ereskigal

y le confisca los aros de sus orejas.
-¿Por qué (dice ella), oh guardián,
me arrancas los aros de mis orejas?
-¿Entrad, Señora! ¡Esta es la norma
dispuesta por la soberana del infierno!
Introduciéndola por la tercera puerta, él le quita
y le confisca su collar de perlas.
-¿Por qué (dice ella), oh guardián
me arrancas mi collar de perlas?
-¡Entrad Señora! ¡Esta es la norma
*dispuesta por la soberana del infierno!*⁸⁸⁶.

Inanna, solo despojada de riquezas, puede presentarse pura ante Ereshkigal. En este sentido, para alcanzar la revelación mística se hace necesario un ritual con las características que hemos presentado en el poema.

El encuentro de Inanna con Ereskigal es descrito de esta manera:

¡Al verla, Ereskigal se enfurece
e Istar, desconsideradamente, se arroja sobre ella!
Pero Ereskigal abre la boca, toma la palabra
y dirige estas palabras a Namtar, su lugarteniente:
-¡Ve, Namtar (...)!
¡Lanza sobre ella sesenta enfermedades [...];
¡Las enfermedades oculares sobre sus ojos!
¡Las enfermedades de los brazos sobre sus brazos!
¡Las enfermedades de los pies sobre sus pies!
¡Las enfermedades de las entrañas sobre sus entrañas!
¡Las enfermedades de la cabeza sobre su cabeza!

⁸⁸⁶ *Ibid.* versos 40-61,

[¡Lánzalas (?)] sobre todo su cuerpo!
Una vez que Istar (hubo sido retenida así en el infierno),
ningún toro volvió a cubrir a ninguna vaca,
ningún asno fecundó a ninguna burra,
ni ningún hombre preñó de buen grado a ninguna
otra mujer:
¡Cada uno dormía solo en su habitación
y cada una se acostaba aparte!
Por este motivo, Papsukkal, lugarteniente de los gran-
des dioses,
*estaba preocupado e inquieto*⁸⁸⁷.

Por tanto, el primer encuentro entre ambas soberanas se produce en un clima de enfado e ira en Ereshkigal. Ésta no duda en enfurecerse con Inanna por sus pecados. La diosa aparece así como la “justa sufriente” que debe purgar sus pecados cometidos en la tierra. Esta es otra de las facetas de la diosa: es humilde y *humana* con respecto al supremo poder de Ereshkigal. Se cierra, así, el círculo de la iluminación-revelación chamánica, que conduce al encuentro con la divinidad, en el descenso de Inanna al inframundo.

En todo este círculo aparecen en Inanna estados de lamentación. Existe un poemario, hallado en Nippur, que el eminente S.N. Kramer presentó en una comunicación el 29 de Diciembre de 1954, que ilustra perfectamente un sentimiento de desesperación ante los males de la existencia humana. El haber sido hallado en Nippur nos pone en contacto con la idea que el urbanita mesopotámico tenía acerca de la muerte, el inframundo y el sentido de la vida. Sufrimiento tanto en la vida como en la oscuridad de la muerte. Quizás este mismo sentimiento lo tuvo Inanna la hora de enfrentarse a los terrores del inframundo. Reproducimos aquí el fragmento traducido por Kramer:

⁸⁸⁷ *Ibid.* versos 64-84

*Dios mío, yo permaneceré ante Tí
y te diré...mi palabra es un gemido,
te hablaré de esto,
y me lamentaré de la amargura de mi camino⁸⁸⁸.
Deploraré la confusión de [...]
¡Ah! ¡No permitas que la madre que me dió a luz
interrumpa su lamentación por mí ante Tí!
¡No permitas que mi hermana emita un alegre cántico,
que explique, llorando, mis desdichas ante Tí,
que mi esposa exprese con dolor mis sufrimientos!
¡Que el sochantre deplore su amargo destino!
Dios mío, el día brilla luminosos sobre la tierra;
para mí el día es negro.
El día brillante, el día bueno tiene...como el...
Las lágrimas, la tristeza, la angustia y la desesperación
se han alojado en el fondo de mí,
se me engulle el sufrimientos como un ser esogido únicamente para las lágrimas,
la mala suerte me tiene en sus manos, se lleva el aliento de mi vida.
La fiebre maligna baña mi cuerpo.
Dios mío, oh Tí, padre que me has engendrado,
levanta mi rostro.
Como una vaca inocente, en compasión...el gemido.
¿Cuánto tiempo me abandonarás,
me dejarás sin protección?
Igual que un buey...
¿Cuánto tiempo me dejarás sin gobierno?
Dicen, los sabios valientes, que la palabra virtuosa es sin ambages,*

⁸⁸⁸ El camino de la vida, o de la ultratumba, está lleno de experiencias y vivencias milagrosas , favulosas y místicas, pero también de fenómenos terroríficos e inexplicables. Es un camino, en algunas ocasiones, de sufrimiento, pero necesario para alcanzar la comunión final con el mundo de los dioses.

*‘‘Jamás niño sin pecado salió de mujer,
jamás existió un adolescente inocente
desde los más tiempos remotos⁸⁸⁹.*

Pero el desenlace de esta plegaria es positivo, dado que el dios ha escuchado y ha acogido bien los lamentos:

*El hombre- su dios prestó oídos
a sus amargas lágrimas y a su llanto;
el joven- sus quejas y lamentos
ablandaron el corazón de su dios:
las palabras virtuosas; las palabras sinceras pronunciadas por él,
su dios las aceptó.
Las palabras que el hombre confesó a modo de plegaria
fueron agradables a la...carne de su dios;
y su dios dejó de ser el instrumento de su mala suerte
...que oprime el corazón...lo aprieta,
el demonio-enfermedad envolvente, que había desplegado todas sus grandes alas,
él lo rechazó,
el mal que lo había herido como un...él lo disipó;
la mala suerte que para él había sido decretada según su decisión,
él la desvió.
Él transformó en gozo los sufrimientos del hombre,
colocó junto a él los genios bienhechores
como guardianes y como tutores,
dió... ángeles de aspecto gracioso⁸⁹⁰.*

⁸⁸⁹‘‘Un hombre y su Dios. Preludio sumerio al tema de Job’’, (tercera parte del poema), versos 1-30, en S.N. Kramer *La Historia*, (poema traducido por Kramer), pág. 133

⁸⁹⁰ *Ibid.* versos 1-19

El hecho de lamentarse ante los dioses disipa la culpa y los males que puede acarrear la vida, en este caso. El sentido místico de las palabras del sufriente, en comunicación con el dios, es palpable en estas dos partes del poema. Solo una verdadera comunión con la divinidad permite llegar a los hombres, y en nuestro caso Inanna, al corazón y al entendimiento de la divinidad. De este modo se disipan los males de la existencia humana. Quizás, revisando el análisis que hemos realizado previamente acerca de la significación de este viaje al inframundo, la comunicación con lo divino es un modo de liberación personal, dados los antecedentes con los que parte la diosa Inanna.

7.6. LA CONSAGRACIÓN CHAMÁNICA

El quinto aspecto chamánico que vamos a analizar en este subapartado es la consagración de Inanna ante el supremo Enlil, último escalafón del conocimiento chamánico.

Inanna, previa aceptación por parte de la soberana del inframundo, Ereshkigal, logra salir del mundo de la oscuridad. Inanna ha recorrido las *regiones* más extrañas y terroríficas del mundo y de la mente humana. Ha superado pruebas y ha superado regiones infestadas por bestias y fieras horripilantes, seres híbridos de pesadilla que acechan en cada recodo del camino. Ha alcanzado la pureza gracias a la iluminación y revelación chamánica y ha alcanzado el conocimiento, que permite a los hombres reencontrarse con su Yo más profundo.

Inanna está preparada para la consagración final, meta de todos los que superan, y *aqprenden* , de los males del oscuro inframundo. El punto final de este viaje es la unión sagrada entre la diosa y el poderoso Enlil. En el Cap. IV de este trabajo⁸⁹¹ hemos tenido ocasión de analizar la consagración definitiva de este acto sagrado y el ascenso de la diosa a suprema divinidad mesopotámica, junto a Enlil.

Inanna se convierte en suprema y magnánima tras los sufrimientos en el inframundo. Su matrimonio sagrado con el poderoso dios de Nippur la hacen, de aquí en adelante, merecedora de la más alta estima:

*¡Tú eres la luminaria de los cielos, que como
el fuego que llamea en el país,
oh Istarum, cuando apareces obre la tierra!*

⁸⁹¹ Ver subapartado 4.7.2. "Los "matrimonios" de Enlil", del apartado 4.7: EL MATRIMONIO DE ENLIL E INANNA EN NIPPUR: ORGANIZACIÓN Y DESARROLLO (del Cap.IV)

*¡Tú eres la que es magnífica sobre la tierra,
 el camino de la verdad te rinde homenaje!
 Cuando tú entras en la casa del hombre
 eres un lobo que está presto a coger los cabritos,
 eres un león que ronda la campiña.
 ¡Luz del día joven, ornamento de los cielos,
 joven Istar, ornamento de los cielos,
 que está adornada con un aderezo de piedras⁸⁹²
 preciosas, ornamento de los cielos!
 ‘‘Para cumplir los presagios yo⁸⁹³ me alzo, me
 alzo en perfección,
 para cumplir los presagios de mi padre, Sin, yo
 me alzo, yo me alzo en perfección,
 para cumplir los presagios de mi hermano Sha-
 mash, yo me alzo con perfección.
 Mi padre Nannar me ha establecido; (y) para
 cumplir los presagios yo me alzo,
 para cumplir los presagios yo me alzo en los
 cielos brillantes, yo me alzo con perfección.
 En el júbilo por mi gloria, en el júbilo por mi
 gloria,
 en el júbilo, yo, diosa, yo camino altamente⁸⁹⁴.
 ¡Yo soy Istar, diosa del atardecer, yo soy Istar, diosa de las mañanas⁸⁹⁵
 (Soy) Istar, que abre el cierre de los cielos
 brillantes por mi gloria;*

⁸⁹² Inanna vuelve a recuperar su atuendos y alhajas preciosas, de las que se despojó en su entrada al inframundo, adquiriendo de nuevo la dignidad real

⁸⁹³ Habla la propia Inanna

⁸⁹⁴ El poema alude al desplazamiento de Venus (el astro de la diosa Istar) sobre su órbita del cielo

⁸⁹⁵ Los movimientos de Venus, que parecen seguir al Sol, motivan que tal planeta aparezca después de la puesta del Sol y que le preceda antes de su salida. En consecuencia, y para la mente de los mesopotámicos, Istar (Venus) era la diosa del atardecer y del amanecer

*apaciguo los cielos, calmo la tierra, por mi gloria;
(Soy) la que apacigua los cielos, la que calma
la tierra, por mi gloria;
la que llamea en los resplandecientes cielos,
cuyo nombre es brillante en el mundo
habitado, por mi gloria;
reina de los cielos, que se procama arriba y
abajo, por mi gloria⁸⁹⁶.*

Inanna ha alcanzado los cielos ha abrazado el poder del supremo Enlil. El viaje al inframundo la ha enseñado los males del mundo oscuro y de la tierra. Es, a partir de ahora, suprema como las otras divinidades del panteón mesopotámico. En el inframundo ha abrazado la vida, ha aprendido, ha conocido los secretos más ocultos de la existencia humana, ha madurado. Está completamente preparada para entrar en el paraíso. Y alcanzar el paraíso con el bagaje y el conocimiento adquiridos en el inframundo es vital para *conocerse a sí misma*. Inanna ha recorrido caminos peligrosos, terroríficos, pero sin el Mal no existiría el Bien, sin el inframundo no existiría el paraíso. La diosa, concluiremos pasa de ser un *objeto humano* (con sus deseos, sueños, emociones, miedos y esperanzas) a se un *objeto sagrado*, bajo la protección de la intrincada red religiosa de los dioses supremos mesopotámicos.

⁸⁹⁶''Himno a Istar'', versos 1-25, en *Himnos babilónicos*, (edición taducida y preparada por F.Lara Peinado), pp. 40-51

7.7 . TRES MIRADAS DEL INFRAMUNDO: CARTOGRAFÍA Y COSMOLOGÍA DEL MÁS ALLÁ EN INANNA, ER Y ORFEO. SIMILITUDES, SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

En este último apartado vamos a tratar de analizar los puntos de contacto y las diferencias existentes en las tres visiones de la bajada al mundo subterráneo que caracterizan los viajes de Inanna, Er y Orfeo.

El primer caso en el que nos vamos a adentrar es el de Inanna.

Un primer paso que debe cumplir la diosa antes de adentrarse en las entrañas del inframundo es entrar en contacto con el guía-acompañante de almas Ninshubur, o también llamado Neti. Lo primero que percibe la diosa, en un temprano estadio de su viaje, es la presencia de seres sobrenaturales, entre los que destaca el gigante Humbaba, cuya boca era de fuego, su aliento la misma muerte, su grito como un diluvio y su rostro terrible y monstruoso⁸⁹⁷. Dado que estamos en el territorio nuclear en el que ha nacido este ser terrorífico (un lugar montañoso y agreste, donde solo crecen árboles como el cedro) podemos apreciar que la diosa recorre, en un primer momento, parajes salvajes y apartados, fuera de toda vida urbana y civilizada.

Pero, más adelante, junto a Humbaba, se le aparecen a Inanna demonios como Pazuzu y Lamashtu, seres híbridos que causan males, como el primer demonio, que provoca dolores psíquicos y físicos, como el dolor de cabeza⁸⁹⁸. Hemos afirmado anteriormente que Pazuzu es un habitante del desierto, según A.Malic⁸⁹⁹, por lo que podemos seguir deduciendo que en esta primera etapa del viaje Inanna atraviesa una región inhóspita y hostil en la que solo habitan seres peligrosos y de pesadilla, como por ejemplo el escorpión⁹⁰⁰ y otros animales maléficos como el león o las águilas. El ambiente claramente es desértico, dado que estos ejemplares antes citados habitan entornos de estas características. Por tanto, un primer encuentro con Humbaba en un radio montañoso y una segunda visión en un paraje

⁸⁹⁷ J.Bottero *La epopeya de Gilgamesh*, pp. 104ss

⁸⁹⁸ B.Foster *Before the Muses*, pág. 847

⁸⁹⁹ "De Madre Araña a demonio..." pp. 112-124

⁹⁰⁰ J.L. Cloudsley-Thomson "The Mytology of Scorpions..." pp. 13-16

árido y desértico.

A continuación Inanna va atravesando puertas, contando con la inestimable ayuda de Neti. Podríamos deducir que estas *puertas* podrían equivaler bien a pasadizos subterráneos o cuevas, dado que como hemos expuesto anteriormente por las afirmaciones de Pausanias:

*Dista del santuario de Asklepio unos cuarenta estadios el recinto y cueva sagrada de Isis*⁹⁰¹

lugar por donde entran los iniciados y tienen sueños visionarios. Si la afirmación de Pausanias en cierta las *puertas* por las que atraviesa Inanna serían entradas subterráneas al recinto de Isis y si Inanna, en su camino hacia la iluminación divina, atraviesa puertas, como hemos visto por el poema en el que Neti habla a Inanna:

-Calla Inanna, las leyes de los infiernos son perfectas

¡Oh Inanna, no oses criticar los ritos de los infiernos!

Cuando ella franqueó la segunda puerta,

*la caña de un ninda y la medida de lapislázuli le fueron quitadas*⁹⁰²

podemos deducir que la diosa está empezando a penetrar por lugares oscuros y fríos, como son las cuevas y grutas subterráneas. El ambiente ha cambiado: hemos pasado de las montañas y desiertos áridos a lugares sombríos y sin luz, donde solo los iniciados como ella logran alcanzar las visiones divinas y el misterio chamánico.

Podemos confirmar que la diosa viaja por estos lugares por el poema que trata acerca de su encuentro con la soberan del inframundo, Ereshkigal:

*Ella*⁹⁰³, *la hija de Sin, decide ir*

a la oscura morada, a la residencia de Irkalla,

⁹⁰¹ *Descripción de Grecia*, X, 33, 13-18

⁹⁰² "El descenso de Inanna a los infiernos", versos 120-123, en *Mitos sumerios*, (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado) pág. 179

⁹⁰³ En la tradición babilónica se refiere ahora a Ishtar, la Inanna sumeria

*a la morada de los que no salen jamás
los que en ella han entrado,
por el camino de ida sin retorno,
a la morada en las que quienes llegan a ella
son privados de luz,
no subsistiendo más que de humus, alimentados de tierra*⁹⁰⁴

Un último estadio de esta región oscura es el encuentro con Ereshkigal. Si ella es la soberana del inframundo podemos suponer que habita en un recinto de características divinas, digno de su poder. Quizás, en este sentido, se trate de un santuario subterráneo o, de modo más realista, de un centro de reunión en el que los iniciados se agrupan para vislumbrar la palabra divina.

El encuentro con Ereshkigal tiene, a continuación, un hecho capital en este viaje: la comunión de Inanna con el supremo Enlil. Los siguientes versos del poema indican que Inanna llega a una región luminosa y está, finalmente, fuera de toda culpa y arrepentimiento:

*¡Tú eres la luminaria de los cielos, que como el fuego que llamea en el país!
¡oh Istarum, cuando aparezcas abre la tierra!
¡Tú eres la que es magnífica sobre la tierra,
el camino de la verdad te rinde homenaje! [...]
¡Luz del día joven, ornamento de los cielos,
joven Ishtar, ornamento de los cielos,
que está adornada con un aderezo de piedras*⁹⁰⁵

Dado que en el poema se trata de Ishtar como la *luminaria de los cielos* podemos deducir

⁹⁰⁴ 'Ishtar', versos 4-10, en J. Bottero-S.N. Kramer *Cuando los dioses*, (poema traducido por J. Bottero-S.N. Kramer), pág. 333

⁹⁰⁵ 'Himno a Ishtar', versos 1-4 y 8-10, en *Himnos babilónicos* (edición traducida y preparada por F.Lara Peinado), pp. 40-51

que hay una identificación con el planeta Venus, que aparece después de la puesta de Sol y le precede antes de su salida. Podemos afirmar que la diosa, ahora, se mueve en un ambiente nocturno en el que está presente en los cielos el planeta Venus y el Sol ya se ha puesto. Quizás la visión celeste y planetaria, de la noche y las estrellas alude a que Inanna ha abandonado esas regiones oscuras y frías del inframundo y ha pasado a un lugar en el que los cielos nocturnos se pueden vislumbrar. Si logra ver los cielos es que ha ascendido a un lugar elevado, como otra posibilidad que aquí apuntamos. Es posible que, dado su encuentro con Enlil, esta panorámica celeste constituya el último eslabón del duro recorrido por el inframundo de la diosa.

El encuentro con Enlil marca el punto y final del camino.

El viaje empieza, cabe la posibilidad, desde el amanecer, donde a Inanna puede ver parajes montañosos, agrestes y desérticos, plagados de seres peligrosos; recorre las frías regiones subterráneas, donde todo es oscuridad y llega a la inmensidad de la noche celeste, donde Venus está presente y en donde, en el silencio de la noche, se puede apreciar la inmensidad del Universo. El punto final es, de hecho, el final del día: del amanecer hemos llegado al ocaso del Sol y la salida de Venus. Es de este modo como Inanna, en una simbiosis con el planeta Venus, ha alcanzado las regiones del Universo celeste.

El segundo caso que vamos a analizar es el de Er, el armenio.

Er vuelve a la vida, tras morir en el campo de batalla, el duodécimo día y, cuando su cuerpo está en la hoguera, cuenta lo que ha visto en su trance cataléptico. Se ha advertido en este relato la influencia de ideas y creencias orientales, según los estudios de J. Bidez⁹⁰⁶ con lo que la concordancia con lo expuesto acerca del viaje de Inanna al inframundo sería muy cercana en cuanto a las visiones del cielo, el Eje central y el destino de los hombres fijado por las estrellas, como veremos.

En primer lugar Er cuenta lo que ha visto a los circustantes:

Llegué a un sitio de todo punto maravilloso, donde se veían, en la tierra, dos aberturas, próximas la

⁹⁰⁶ *Éos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945, pp. 43ss

*una a la otra y, en el cielo, otras dos, que correspondían con las primeras. Entre estas dos regiones estaban sentados los jueces, y así pronunciaban sus sentencias*⁹⁰⁷

Dos elementos destacamos aquí: un sitio central entre la tierra y los cielos y el tribunal de los jueces que dicta sus sentencias. Existen similitudes con el viaje de Inanna: un punto final que recuerda a las sentencias de Ereshkigal y la visión de la tierra y los cielos que vislumbra la diosa antes de unirse a Enlil y entrar en la esfera celeste, identificándose con el planeta Venus.

En primer lugar lo que ve Er son las almas, de los que han sido juzgados, detenerse en un prado con lo que difiere de los terrenos áridos, desérticos y salvajes que Inanna ve en las primeras etapas de su viaje.

Seguidamente Er logra ver a:

*personajes horribles que parecían como de fuego*⁹⁰⁸

¿Estos *personajes horribles* se podrían corresponder con los seres demoníacos (Pazuzu, Lamashtu, Humbaba) con los que se encuentra Inanna y que causan espanto? Otro punto de similitud entre ámbos relatos. El paisaje, como es de esperar, es de fuego, espantoso, con ciertos parecidos a los lugares en los que se mueven los demonios del relato de Inanna. Más adelante:

*Las almas llegaron a un punto desde el que se veía una luz que atravesaba el cielo y la tierra, recta como una columna y semejante a Iris, pero más brillante y más pura*⁹⁰⁹

Este punto es la Vía Láctea, con lo que Er comienza a entrar en las regiones celestes. Este pasaje coincide con la última parte del relato de Inanna, cuando la diosa vislumbra, al final de su viaje, las “regiones” de los cielos. Er está llegando al “Eje de los cielos”, un

⁹⁰⁷ Platón *República*, X

⁹⁰⁸ *Ibid.* X

⁹⁰⁹ *Ibid.* X

territorio central en el que giran todos los planetas. Platón, como hemos visto, habla de “círculos” de diferentes colores y tonalidades. Pero, a diferencia de la historia de Inanna en el que solo ella ve la noche y los astros sin ningún tipo de orden cósmico, ni vida humana, animal o vegetal, Er aprecia *en cada uno de estos círculos una sirena, cada una de las cuales entona acordes perfectos* y, nota importante, las tres Parcas: Laquesis, Cloto y Atropos. Los “colores del cielo” y el Eje central, junto a estos seres que aparecen en los círculos, podrían relacionarse con mitos de origen oriental como el “Árbol de la Vida” o el “Libro Celeste”, en cuyas hojas o en cuyas páginas estaba escrito el destino de los hombres⁹¹⁰.

El simbolismo de un “Libro Celeste” que contiene el destino humano y comunicado por el dios a los soberanos y a los profetas, después de su ascensión al cielo, es sumamente antiguo y está ampliamente extendido en Oriente, según la tesis de G. Widengen⁹¹¹.

Más adelante, y siempre en estos parajes celestes, las almas se presentan delante de Laquesis para oír su veredicto. El tema recuerda a las sentencias de Ereshkigal o el diálogo entre Inanna y Enlil. Laquesis habla a las almas comunicando que *van a comenzar una nueva carrera y a entrar en un cuerpo mortal*. La elección de las almas será irrevocable. El Destino, por tanto, ha sido decidido. Al igual que Inanna, que ha escuchado el veredicto de Ereshkigal y de Enlil para entrar en el reino de los cielos, las almas del relato de Er deben cumplir con lo dicho por Laquesis. La ley moral y los valores de justicia y equidad serán lo que las almas, ahora renovadas y purgadas, deberán seguir en todo momento. Sin embargo, la situación del hombre es siempre la misma: gracias a un viaje extático, exactamente como los chamanes y los místicos de las civilizaciones más primitivas, recibe Er la revelación de las leyes que gobiernan el cosmos y la vida; merced a una visión extática llega a comprender el misterio del Destino y de la existencia tras la muerte, según Eliade⁹¹². Casi se podría hablar de un arquetipo “de la forma de conciencia existencial”, presente tanto en el éxtasis de un chamán o místico primitivo, como en la experiencia de Er y de todos los demás visionarios del Mundo Antiguo que han conocido, desde esa vida,

⁹¹⁰ M. Eliade *El Chamanismo*, pág. 308

⁹¹¹ *The Ascension of the Apostle of God and the heavenly book*. En Mesopotamia, el Rey era (en su calidad de “Ungido”) quien recibía del dios, después de una ascensión, las Tablas o Libro Celeste, *ibid.* pp. 7Ss: en Israel, Moisés recibe de Yahvé las Tablas de la Ley, *ibid.* pp. 22ss

⁹¹² *El Chamanismo ...op cit.* pág. 308

el destino del hombre en el Más Allá, según W.Muster⁹¹³ buscando similitudes con el mundo religioso etrusco.

Al final de este trance cataléptico de Er hemos podido comprender similitudes y semejanzas con el viaje de Inanna por el inframundo. En ambas tradiciones están presentes los paisajes de fuego, lugares donde habitan bestias y seres híbridos espeluznantes. Por otro lado las almas viajan por regiones inframundanas donde solo reina la oscuridad y la culpa y, en definitiva, la visión del Eje Celeste ordenado en círculos que giran (los planetas) y la contemplación final de la noche, con la presencia de Venus, en un contexto donde está presente el juicio de las almas, tanto en la historia de Er como en la de Inanna.

Hemos podido apreciar que, tanto en lo narrado por Er como en el viaje de Inanna, el viaje es una ascensión: desde las regiones oscuras donde solo existe el peligro, lo maléfico y los sueños visionarios más extravagantes, pasamos a una inmensidad celeste en la que el Destino queda sentenciado. Ese destino, a partir de ahora inamovible, no es sino una metáfora perfectamente orquestada que explica el orden del mundo en el Más Allá y el misterio que encierra la perfección, pero también la duda existencial, de lo que hay en el *infinito* universo celeste.

El tercer y último caso que vamos a analizar es el de Orfeo.

Orfeo baja al inframundo a rescatar el alma de su esposa muerta, Eurídice, y, según Ovidio, en un encuentro amoroso con ella en los Campos Elíseos⁹¹⁴, la logra abrazar y caminan juntos. Hecha esta observación podemos suponer que Orfeo se encuentra en un lugar apacible y sereno. Es el final de su largo viaje.

Pero, como hemos podido comprobar por el recorrido subterráneo de Inanna y Er, que Orfeo pasa por lugares horribles y tenebrosos:

[...] las fáuces del Tártaro y un bosque neblinoso de sombrío terror [...] donde hay espectros de

⁹¹³ "Der Shamanismus bei den Etrusken", *Fruhgeschichte und Sprachwissenschaft*, I, Viena, 1948, pp. 60-77. Muster ha tratado de comparar las creencias etruscas sobre el inframundo y los viajes al Más Allá con el chamanismo. No se comprende el interés que pueda ofrecer el calificar de "chamánicas" ideas y hechos que pertenecen a la magia en general y diversas mitologías de la muerte

⁹¹⁴ *Metamorfosis*, XI, 61-67

*seres privados de luz [...] a su alrededor un barrizal negro, las cañas horribles del Cócito y una laguna odiosa de agua casi inmóvil*⁹¹⁵.

El lugar es terrorífico: un bosque sombrío, una laguna de agua inmóvil. Igual que en las anteriores narraciones aparecen seres de pesadilla como Cerbero o las Euménides, que cogen sus cabellos con culebras azulencas. Hay una similitud de este viaje con el de Inanna al inframundo: la aparición de estos seres (en el caso de Inanna, los demonios Pazuzu, Lamashtu y el monstruo Humbaba; en el caso de Orfeo, las Euménides y Cerbero). Ambos, tanto Inanna como Orfeo, logran superar estos obstáculos.

El paso siguiente que tiene que afrontar Orfeo es su encuentro con Eurídice. Hemos pasado de un contexto a otro: de un lugar oscuro y terrible (bosque, laguna inmóvil, grutas subterráneas) a otro en el que el amor y la ternura, personificados en Orfeo y Eurídice juntos, están presentes: son los Campos Elíseos. Pero, tras este primer encuentro en un lugar apacible como este, Orfeo, dadas las cualidades chamánicas que posee- según los estudios de J. Coman⁹¹⁶ - debe vencer la soledad una vez que se ha separado de su querida Eurídice. Como héroe, como chamán que se enfrenta a un momento difícil, debe permanecer solo:

*Durante siete meses enteros, uno detrás de otro, al pie de una roca elevada, junto a las aguas del Estrimón desertico, dicen que lloró, y contó esta historia dentro de cavernas heladas, amansando a los tigres y arrastrando las encinas con su canción*⁹¹⁷.

Como vemos, solo una persona con facultades chamánicas como Orfeo es capaz de soportar esta penitencia. Por otro lado amansa a las fieras, con lo que su capacidad para domar lo salvaje es patente. El lugar en el que se encuentra Orfeo ahora, casi en estado de meditación, es acorde con lo que él siente en estos momentos: un sitio de *cavernas heladas* o

⁹¹⁵ Virgilio *Georg.*, IV, 317-558

⁹¹⁶ "Orphée, civilisateur...", pp. 130-176

⁹¹⁷ Virgilio *Georg.*, IV, 317ss

al pie de una peña, junto a las aguas del Estrimón. Solo, aquí en soledad, y llorando a su amada Eurídice, puede reencontrarse con su verdadero yo.

La diferencia entre el relato de Inanna y el de Orfeo estriba, en primer lugar y en diferentes estaciones del viaje, en que la diosa mesopotámica cuenta con la inestimable ayuda de su guía de almas, Neti; en el caso del relato de Orfeo, el héroe viaja solo, sin ayuda alguna, comprendiendo y conociendo por sí mismo los secretos chamánicos de la Naturaleza y el misterio de lo sagrado. Además, como héroe civilizador que es, es capaz de conocer y autoidentificarse con la madre Naturaleza⁹¹⁸, por ello amansa a los tigres, representación de las fuerzas bestiales y salvajes de la Naturaleza.

Pasada la penitencia, y al igual que en el relato de Inanna cuando la diosa habla con Ereshkigal y Enlil, Orfeo mantiene un diálogo con Cirene, que le da instrucciones para poder volver a ver a Eurídice. Pero el encuentro de Orfeo con Cirene es completamente personal y cercano. Mientras que Inanna habla delante de un supremo tribunal divino, Orfeo recibe pautas casi en un contexto de cercanía intrapersonal, igualándose a dioses en el trato:

*Hijo mío, (habla Cirene) puedes deshechar de tu alma las tristes preocupaciones. A las ninfas [...] tú llévalas regalos, suplicándoles y pidiéndoles la gracia; adora a las comprensivas Napeas. Pues darán su venia a tus plegarias y su cólera remitirá*⁹¹⁹

La respuesta de Cirene alcanza un tono comprensivo y humanizado hacia su interlocutor.

Como hemos podido comprobar por los relatos de Inanna, Er y Orfeo, la estructura general del viaje abarca dos partes bien diferenciadas: en una primera etapa un conocimiento del mundo subterráneo donde los paisajes horribles y los seres de pesadilla son nota común; en segundo lugar un camino hacia la luz y las respuestas vitales.

En el caso de Inanna y en el del trance cataléptico de Er, una ascensión hacia regiones celestes, pero en el caso de Orfeo, en la última etapa, encontramos una diferenciación

⁹¹⁸ J. Coman "Orphée civilisateur... *loc cit.* pp. 157 ss

⁹¹⁹ Virgilio *Georg.* IV, 317ss

importante: su recorrido abarca un período de soledad meditativa en regiones deshabitadas y lejanas en las que encuentra su propio Yo y un diálogo final con Cirene, que le indica unas reglas sagradas antes de ver a Eurídice. Como vemos existe un componente más terrenal en este último relato, mientras que en los casos de Inanna y Er el elemento místico-ascensional es predominante. De este modo Inanna y Er llegan a “regiones celestes” en una subida hacia los cielos, identificándose Inanna con el planeta Venus. En cambio en el viaje de Orfeo aparecen elementos completamente humanos y cargados de sensaciones de emotividad: tristeza por la muerte de Eurídice, angustia ante la soledad, simbiosis con los elementos de la Naturaleza, indagación interna del Yo más profundo.

En conclusión podemos decir que el relato de Orfeo es un canto a las capacidades del ser humano para vencer los peligros vitales, sin embargo en el caso de Inanna y Er encontramos un perenne canto místico a lo elevado y eterno, a lo que está más allá de esta vida, esto es, la inmensidad celeste y el misterio de lo eterno, que escapa a nuestro conocimiento empírico.

CONCLUSIONES

Para la realización de este trabajo hemos seguido un recorrido que abarca dos partes bien diferenciadas: una primera sección en donde tratamos de la temática geográfica, arqueológica e histórica y una segunda parte en donde abordamos el fondo de la cuestión que tratamos y que incluye cuatro capítulos sobre el Matrimonio Sagrado en Nippur, el conocimiento de dicho misterio y el viaje iniciático de la diosa Inanna por el inframundo hasta lograr la consagración chamánica. Este último capítulo pone punto y final a un estudio en el que hemos intentado desvelar, ateniéndonos a fuentes arqueológicas, históricas, artísticas, antropológicas y escritas, uno de los elementos que definieron la moral, la religión, la cosmogonía, el modo de ser y las relaciones sociales no solo de nuestra ciudad de estudio(Nippur) sino de otras áreas proximoorientales antiguas y del Mundo Clásico.

En primer lugar hemos definido la localización de la ciudad de Nippur, dentro de la realidad mesopotámica, lugar donde el equilibrio biológico, fluvial y geológico fue cambiante a lo largo de los siglos y que definió un paisaje con particularidades propias bien definidas.

En este primer capítulo hemos tratado de fenómenos que hunden sus raíces en el más antiguo ideario mitológico. En este sentido nos hemos referido, por ejemplo, al mito del Diluvio Universal. Por lo que respecta a hecho tan controvertido es posible que hubiera habido un desastre climático de grandes proporciones del que que otras culturas del Mundo Antiguo dejaron constancia. Pero, además del mito del Paraíso Terrenal, del que también hablaron autores griegos y latinos, existieron relatos conectados directamente con el mantenimiento del orden terrenal tras el Caos y la oscuridad. Ya sea el mito del Diluvio, ya sea el mito del árbol Hulluppu y la creación del Mundo, estos testimonios nos informan de un reequilibrio natural y humano tras un período de confusión natural. Es

significativo estudiar estos hechos, que hunden sus raíces en el más remoto pasado de la civilización, para entender el por qué de un constante mantenimiento del orden vital, vegetal y fluvial, antes alterado por un desastre de grandes proporciones.

La importancia de los ríos Tigris y Éufrates fue fundamental en la configuración del paisaje y las sociedades. Igualmente, cambios en la vegetación y en la fauna son todos factores interrelacionados para comprender el nacimiento de esta civilización. Como resultado de todos estos cambios nació un "lecho de vida" particular: *El-gezireh* o la Isla " donde las ciudades y las redes comerciales se fueron configurando a través de los siglos.

Por otro lado no debemos olvidar otros factores como procesos de erosión, sedimentación y degradación ambiental, provocada en muchas ocasiones por la mano humana, que dibujaron un lugar que marcó uno de los puntos del inicio de la Historia escrita.

La arqueología nippuriense comenzó a fraguarse en la década de los '80 del siglo XIX, acorde con otros descubrimientos bíblicos y mesopotámicos cuyos hitos más importantes se extendieron, además, a lo largo de todo el siglo XX.

La arqueología mesopotámica no podría entenderse sin los avatares históricos y políticos que configuraron las sociedades orientales entre los siglos XIX y XX. De esta manera guerras de liberación nacional, conflictos, extensión de nuevas fronteras, crisis sociales y problemas intertribales son solo algunos de los elementos que empujan o bloquean el desarrollo de nuevas investigaciones de campo. El alcance de las dos Guerras Mundiales marcaría, evidentemente, el retroceso o los avances en arqueología. En los últimos decenios, y gracias a las más modernas técnicas científicas y arqueológicas, el desarrollo en las excavaciones ha alcanzado niveles muy altos tanto cuantitativos como cualitativos, de ahí las grandes prospecciones que se han ido trazando. Esta labor no hubiera sido posible sin el trabajo de antropólogos, geógrafos, topógrafos e historiadores que han hecho posible un conocimiento completo de todos los ámbitos que abarca esta ciudad.

Uno de los hallazgos que permitieron un conocimiento más completo de nuestra urbe fueron las tablillas de la Colección Hilprecht, elemento fundamental para la comprensión

morfológica de Nippur. Más allá, y tras someros estudios, se fueron desenterrando zonas urbanas como la Colina de las Tablillas, el Barrio de los Escribas o el Área Sagrada. El resultado de todos estos esfuerzos fue sacar a la luz templos como el Ekur (cuyo patrono era el supremo dios Enlil), textos cosmológicos y cosmogónicos y extraordinarios relatos, como el mito del Diluvio Universal y textos sapienciales y proverbiales, entre otros muchos. Destacaremos, entre estos, el plano de Nippur de la Colección Hilprecht, con la diferenciación de los espacios de la ciudad.

Además de todo este conocimiento sobre la vida urbana, poseemos testimonios arqueológicos fundamentales que nos acercan a la vida templaria, comercial, cultural e intelectual de Nippur. En este sentido, y a modo de ejemplo, tras los hallazgos en el Barrio de los Escribas, podemos saber con más seguridad el desarrollo de esta clase social a lo largo de la historia de la ciudad.

Pero además, tras el estudio del Área Sagrada podemos comprender cómo se organizaba el sistema templario nippuriense sin excluir la amplia gama de espacios (almacenes, estancias para la redistribución de raciones, capillas, etc.) religiosos que sirvieron como base a la economía de los *shattukku*.

Dado que los especialistas y las modernas investigaciones constataron que Nippur, desde tiempos remotos, formó parte del universo primigenio de dioses e historias míticas mesopotámicas, podemos admitir que representó un “hogar de dioses” (templo de la diosa Inanna del período protodinástico, Área Sagrada) y “hogar de escribas” (los cuales se ocuparon de dejar por escrito las más antiguas tradiciones de la urbe en cuanto a origen y mitología) desde tiempos remotos.

¿Cuál fue el resultado de todo este trabajo realizado por los escribas nippurienses?

El resultado fue una larga lista de textos cosmológicos, mitológicos, sapienciales y proverbiales descubierto durante los duros trabajos de excavación. Por tanto en un principio, dos puntos a tener en cuenta y que hemos querido demostrar con este trabajo:

-Ciudad sagrada de mitos primigenios

-Centro cultural de primer orden en Mesopotamia

La ciudad de Nippur estuvo ocupada desde época de El Ubaid (ca. 5000 a.C.) y es una de las más antiguas ciudades sumerias, con un centro ceremonial de primera importancia como fue el Ekur. Nippur, habitada además durante el período Protoliterario (gracias al hallazgo de las inscripciones del Tummal, que nos relatan listas de “reyes milenarios”) se fue desarrollando durante épocas ulteriores (sumerio, akkadio, neosumerio) pero debemos tener en consideración que tuvo relaciones políticas, culturales y comerciales con otras ciudades del mismo ámbito geográfico (Ur, Uruk, Kish, etc.). Esta vinculación fue posible gracias a un permanente contacto urbano, gracias a los descubrimientos de sir L. Woolley en el Real Cementerio de Ur, que confirman las conexiones entre Nippur y la ciudad de Ur, antes y después de la época neosumeria. La riqueza de Nippur y Ur, durante época neosumeria, es un claro ejemplo del desarrollo económico, cultural, artístico y urbano que alcanza niveles considerablemente altos.

Pero nuestra ciudad pasó también por períodos difíciles a lo largo de su larga y milenaria historia, así, por ejemplo, los avatares y dificultades de época akkadia no se superarían hasta la consolidación del Estado Ur III cuando los reyes de esta dinastía convierten a la ciudad en referente religioso, y con una larga historia, del ámbito mesopotámico. Pero, ¿cuál era el eje director de la ciudad? El Templo. ¿Cómo hemos llegado a esta conclusión desarrollada en el presente trabajo? A pesar de atravesar por períodos históricos críticos, la ciudad conservó en todo momento sus propias tradiciones religiosas y míticas, convirtiéndose en el referente religioso y cultural de muchas otras ciudades del área mesopotámica. ¿Quién se ocupó de conservar estas tradiciones? No solo los escribas sino el Templo, modelo de estabilidad insitucional, religiosa, política y económica, además de “agencia redistribuidora”. No es raro que, como afirmábamos citando a Jacobsen, fue Nippur centro de reunión pansumerio, formando parte de la Liga Kengi desde tiempos protodinásticos.

Es en este período cuando el magno edificio de la “economía redistributiva”, centrada en la distribución de raciones del Templo a la población, encuentra un sitio de primer orden

en las bases de supervivencia de Nippur. Todo ello no implicó un equilibrio duradero, pues tras el hundimiento de Ur III (lo hemos comprobado con el análisis de la *Lamentación de la destrucción de Sumer y Ur*) la ciudad se vería implicada en una de sus mayores crisis de la que solo saldría durante el período Isin- Larsa. La ciudad, a pesar de esta problemática histórica y como muchas otras ciudades de este mismo ámbito geográfico, se vería implicada, y participaría activamente, en la red de contactos regios y cortesanos de las monarquías proximoorientales, egipcias y levantinas. Esta situación abarcaría parte del período asirio, por tanto conservó, dentro de las dificultades bélicas, sociales y económicas una identidad propia.

Nippur preservaría siempre su autonomía religiosa, en un continuo esfuerzo de sustentación del edificio cosmológico y sagrado, que representó el referente moral de gran parte de las poblaciones mesopotámicas del Mundo Antiguo. Como método comparativo, Nippur podría beneficiarse de ser un gran santuario panmesopotámico con multitud de funciones. El hecho de ser un gran centro religioso no excluye, en definitiva, otras actividades, como por ejemplo la economía redistributiva o el desarrollo y supervivencia del pensamiento ancestral, del que los escribas son los mayores garantes y conservadores.

En la segunda parte de este trabajo nos hemos ocupado de sacar a la luz los valores que representó la diosa Inanna como ente totalizador y Gran Divinidad- Madre panmesopotámica.

La diosa tiene un origen y un desarrollo vital que la acercan y la asemejan a otras culturas y tradiciones del Mundo Antiguo. De este modo, utilizando un método comparativo, hemos trazado los paralelos entre la bajada al inframundo y las vivencias en el Más Allá de Demeter y las experiencias ultramundanas de Inanna. Señalamos Demeter como gran diosa madre de las culturas de la Grecia antigua.

Pero antes de describir pormenorizadamente el viaje de Inanna al inframundo hemos tratado de presentar, en este sentido, los territorios o los "espacios vitales" en los que la diosa madre se mueve y de los que se nutre: principalmente un espacio sagrado, el Ekur de Nippur, lugar protegido por la santidad de la diosa. Su poder es total, intocable, y sus episodios cosmogónicos están conectados a paraísos vegetales y fértiles, teniendo como

punto neurálgico el árbol de la Vida o árbol Hulluppu, del que hemos tratado en varias ocasiones en el presente trabajo.

A partir de estos mundos vegetales se dan hitos importantes en la vida de Inanna, como sus amores con el pastor divinizado, Dumuzi, o su unión sagrada final con el supremo dios de Nippur, Enlil. El mito se convierte en realidad. Antes, diosa- madre generadora de vida, ahora, esposa o consorte de un dios o héroe poderoso al que se ha unido en las ceremonias del Matrimonio Sagrado, un acto que vincula a dioses y diosas, sacerdotes y sacerdotisas, hombres y mujeres. Un acto que hunde sus raíces en los orígenes primigenios de los mundos y que generó los cereales, las aguas, los hombres, los cultivos y todo género de vida.

Pero no podríamos entender el significado de las Nupcias Sagradas sin un somero estudio de las relaciones matrimoniales en Nippur, que conllevan obligaciones y derechos dentro y fuera del grupo familiar. A partir de aquí, y basándonos en estudios de autores antiguos como Heródoto, o modernos, como Marx, Frazer y otros antropólogos, podemos detectar la complejidad del mundo matrimonial y la problemática del Matrimonio Sagrado en todas sus manifestaciones (social, política, individual, etc.) ya sea a nivel privado o público. Con este último apunte queremos demostrar la complejidad de las Nupcias Sagradas en el contexto de la antigua Nippur: no solo fue una demostración de amor puro y sincero (entre Inanna y su primer amor, Dumuzi) sino un rito (institucional y religioso) que conlleva derechos y obligaciones en el ámbito civil y sagrado.

Como hemos podido comprobar la Unión Sagrada no solo es un hecho ritual, o religioso, sino el resultado de todo un camino de búsqueda individual que lleva al sujeto implicado a conocer el yo interior y el mundo. De este modo Inanna, antes de entrar en el panteón oficial sumerio junto a su consorte Enlil y formalizar su enlace, debe conocer los secretos de la sexualidad y del misterio del mundo y los hombres. Para ello deberá emprender un viaje de búsqueda interior. ¿Es por este motivo que el misterio del Matrimonio Sagrado es un viaje a lo más profundo del alma humana? Evidentemente sí. Es, ante todo, un constante intento de reequilibrio que hace al ser humano, a los dioses y a los héroes conectar y entender a sus iguales y a sí mismo. Es, más allá de los avatares de este mundo,

un acercamiento a realidades cósmicas y universales, fuente y origen de todas las realidades que pueblan la tierra que habitamos.

Para sumergirnos en los misterios del Matrimonio Sagrado y comprender su significado universal y particular, ya sea en sus orígenes como en su desarrollo ulterior, debemos partir de la idea que todo iniciado, sacerdote o chamán debe cumplir con unos prolegómenos y requisitos indispensables. Es por ello que hemos admitido en el presente trabajo que, en determinadas ocasiones, debe ayudarse de determinadas sustancias enteógenas que permiten ver más allá de lo empírico y lo real. El resultado es lo que podríamos denominar un trance chamánico con características especiales cargado de experiencias místicas.

En primer lugar hemos enumerado y analizado en profundidad una serie de elementos narcóticos que pudieron ayudar a entrar en estados de consciencia alterados. Es por ello que aquí nos hemos referido a inciensos, cáñamo, hongos psicoactivos o adormidera, como algunas de las sustancias a destacar.

En segundo lugar, basándonos en experiencias personales como las que vivieron el Dr. Hofmann, Wasson o Fericgla, hemos podido comprender qué sentían los iniciados durante un trance en el camino hacia el conocimiento del Más Allá. El ámbito del conocimiento abarca, además, todo un universo mental que incluye estados de ánimo preparatorios que permiten vislumbrar elementos como la crisis vivencial, el alejamiento de los valores ordinarios, la inmersión en las profundidades divinas y, finalmente, el retorno a la vida cotidiana con el conocimiento adquirido.

Todo ello, en conjunto, forma parte del trance chamánico en el que los símbolos, los miedos y lo irreal cobran un significado particular y descodifican el camino hacia la verdad absoluta, ahora revelada. Experiencias trascendentales como la sensación de "muerte cercana" que prueba Gilgamesh o la comprensión de los misterios de la Naturaleza, por parte de Inanna, aparecen ahora completamente actuales, forman parte del misterio cotidiano de nuestras vidas.

Pero solo con una adecuada preparación previa los dioses, héroes y chamanes logra traspasar el camino entre la vida y la muerte y el umbral de lo real.

Para estudiar a fondo el universo del misterio, de los símbolos y los tabúes hemos seguido un método comparativo que acerca culturas del Viejo y el Nuevo Mundo. En este sentido hemos dedicado un apartado al fenómeno de la Ayahuasca, un preparado etnobotánico cuyos efectos enteógenos son similares a los que hemos expuesto en este capítulo.

Finalmente, el resultado de todo este camino de autoaprendizaje es la realización de unos cultos determinados (comunitarios, chamánicos, individualistas y eclesiásticos) que solo son posibles si el chamán o el iniciado ha recorrido un largo camino personal que, como hemos afirmado , es posible tras la ingestión de determinadas sustancias enteógenas. Esta última afirmación conlleva el dato que, si como hemos tratado de demostrar, determinadas sustancias sirven para abrir los cauces de la mente, del subconsciente y de las emociones más ocultas, podemos constatar que fueron una de las bases del conocimiento del Matrimonio Sagrado. De este modo Inanna deja de ser diosa para convertirse en *mujer* con sentimientos, esperanzas e ideas absolutamente *humanas*, no divinas.

En este proceso juega un papel primordial el chamán, que puede percibir, tras la ingestión de enteógenos, realidades que van más allá de lo sagrado, lo aparente y lo formal. Inanna, los dioses y los héroes dejan de ser tabú: se convierten en hombres y mujeres con emociones igual que cualquier ciudadano medio de la ciudad. El misterio sagrado queda al descubierto: el chamán lo puede conocer y difundir.

Para la explicación de el viaje al Más Allá y los misterios del inframundo hemos primeramente hemos propuesto varias teorías acerca del origen del chamanismo. Para ello hemos intentado identificar orígenes geográficos y temporales en los que encontrar este fenómeno (cueva de Shanidar, en el norte de Iraq; desierto del Sahara; contexto heleno-céltico; area siberiana) y que diversos autores han estudiado en profundidad.

Deberemos advertir que la magia y la hechicería son dos categorías que forman parte primordial del chamanismo, como hemos apuntado, por ejemplo, al tratar el relato del *hombre humilde de Nippur*. De la magia y la hechicería no solo se sirven los iniciados sino sacerdotes, reyes y gobernantes, ante un problema particular o una crisis de gran

envergadura. De ahí, también, el nivel oracular de esta “ciencia” primitiva.

Tras haber ubicado las bases que permiten situar en el tiempo y en el espacio el cahamanismo nos hemos acercado a los componentes chamánicos en nuestra area de estudio, de este modo hemos podido vislumbrar qué significó para las gentes mesopotámicas y, de modo más profundo, en nuestra ciudad de estudio. El resultado son unas premisas eclécticas que nos hacen comprender los usos de la realidad chamánica en toda su complejidad.

Dada esta amplitud de miras nos hemos ceñido a un tema fundamental en el que la magia, la hechicería y los sueños trascendentales tienen la mayor cabida: el viaje de resonancias chamánicas realizado por Inanna por las regiones del inframundo. En dicha aventura nos están exentos elementos como los preparativos del viaje, la noche cósmica, paisajes oníricos, el encuentro con seres sobrenaturales como los demonios Lamashtu o Pazuzu, el autoconocimiento personal e íntimo o las visiones de pesadilla (para este último caso nos hemos ceñido, utilizando un método comparativo, al recorrido que sigue Demeter por las regiones de ultratumba, en un contexto griego antiguo). Igualmente hemos dedicado un apartado a la significación de los arácnidos en en todo este mundo sobrenatural.

Dado que hemos demostrado que determinadas sustancias sirven para abrir los cauces de la mente, del subconsciente y de las emociones más ocultas, podemos constatar que estas fueron una de las bases del conocimiento del Matrimonio Sagrado. En este proceso juega un papel primordial el chamán. Como conocedor de la cultura en todas sus manifestaciones, como garante de la preservación de los mitos y tradiciones y como descubridor de los laberintos de la mente humana se ocupa de abrir el camino hacia la verdad. El chamán muestra a Inanna los límites de la razón, la ayuda a emprender el camino del autoaprendizaje y la guía por las frías regiones del inframundo. Un elemento importante que debe poseer es no tener miedo a los peligros que encierra todo este mundo ultraterreno. Inanna parte de una posición débil: debe enfrentarse al misterio, que produce terror ante lo venidero, pero gracias al chamán puede superar las fronteras de lo sobrenatural. El trasfondo es una configuración de paisajes aterradores, como hemos

podido comprobar, por ejemplo, por las descripciones de Virgilio en el contexto latino.

El camino tiene un final: la revelación mística, último escalón que sobrepasará la diosa Inanna tras todo este viaje preparatorio.

Al referirnos a la revelación mística hemos revisado escritos de autores clásicos como Pausanias, Apuleyo o Jámblico que tratan sobre este hecho revelador. Como vemos el tema es actual en lo que se refiere a lo también propuesto por estos autores: la iluminación mística se alarga a lo largo de los milenios y las culturas.

El diálogo final de Inanna con los dioses supremos es el alcance de la perfección alcanzada.

Gracias a un somero estudio de análisis de las características físicas y mentales del inframundo que hemos enumerado con anterioridad, siempre teniendo en cuenta las bases chamánicas, los *vehículos* de comunicación con los dioses (las sustancias enteógenas) y el contexto político, histórico, social y religioso de la ciudad de Nippur, (factores todos ellos planteados en toda su complejidad) podemos transmitir la primera conclusión a la que hemos intentado llegar con este trabajo:

1) Inanna, y los iniciados que han seguido el camino sagrado, han vivido el trance chamánico, ha conocido y descubierto los secretos que solo un mundo oculto encierra. Ella ha logrado superar los obstáculos que están presentes en estos territorios donde el sueño místico prima ante todo. Ella ha logrado conocer el propio yo y es por este motivo que se convierte en un *objeto religioso*, algo que los fieles y los hombres están obligados a rendirle total pleitesía, antes como mujer con sus debilidades, defectos y alegrías y, ahora, como diosa suprema del panteón panmesopotámico. Inanna ha logrado revelar los misterios y desvelar los valores del Bien y del Mal y los ha logrado transmitir a las gentes y a los dioses.

Solo una mente, como la de Inanna en el inframundo, y libre de prejuicios, miedos y terrores terrenales, está preparada para llevar a cabo el camino hacia el Paraíso de los dioses. Inanna por fin será libre en su interior, habrá conocido su Yo más profundo, que es, en conclusión, el objetivo que todo ser humano desea hasta el fin de sus días.

La segunda conclusión a la que hemos llegado con la realización de este trabajo es:

2) Dado que Inanna, antes y durante el viaje al inframundo, como mujer y *ser humano* con sus debilidades, defectos y virtudes, logra conocer el misterio de la divinidad (solo revelada a ella y a los iniciados) se convierte, a partir de su consagración en *objeto religioso*. La significación de esta transformación religiosa y espiritual significa que está preparada para unirse a las grandes divinidades del panteón panmesopotámico, en concreto con el gran dios Enlil, en su morada nippuriense, el Ekur. Es el hecho del Matrimonio Sagrado con este dios lo que la convierte en figura fundamental del universo de nuestra ciudad de referencia. Lo que hemos venido a demostrar con esta última conclusión del presente trabajo es la gran complejidad que encierra el misterio del Matrimonio Sagrado en el territorio mental y espiritual de los dioses, en particular de la diosa Inanna. Con nuestra aportación hemos querido constatar que la Hierogamia Sagrada no fue un mero acto religioso, político e institucional sino el resultado de un camino preparatorio, vital y personal que la diosa Inanna debe seguir para poder consumarlo. Este camino de autoaprendizaje, como hemos visto, no está exento de alegrías, tristezas y esperanzas nuevas que solo la mente de un ser humano puede concebir (amoríos con el pastor Dumuzi, simbiosis con el mundo natural y agreste en su parcela vegetal del Ekur). Pero también vencer y derrotar los miedos y peligros que acechan en los rincones más apartados de la mente humana (ejemplificados y personificados con los seres de pesadilla que acechan en su viaje inframundano) para poder llegar a la consagración final, esto es su Unión Sagrada con el gran dios Enlil.

Es por ello que hemos intentado demostrar que, ante todo, las Nupcias Sagradas - en nuestro caso las desarrolladas en Nippur - representaron no solo la perpetuación de un acto primordial (la unión del Cielo y de la Tierra, el dios y la diosa, el sacerdote y la sacerdotisa) con proyección política, religiosa e institucional en la ciudad, sino el resultado de un universo complejo en el que el pasado de los dioses y las etapas vitales de los dioses (Inanna y su propio yo mental consciente y subconsciente, en este sentido) se hace necesario para la consagración última, para llevar a cabo dicho ritual. Gracias a este estudio pensamos que hemos podido desvelar el mundo interior de Inanna y los iniciados, que solo gracias al camino del autoaprendizaje por las regiones más recónditas y oscuras

de la mente ,están preparados para aspirar a la divinización y lograr este objetivo.

BIBLIOGRAFÍA

1) Obras generales

R. Adams *City Invincible*, Chicago, 1960

J. Alcina *Arqueología antropológica*, Madrid, 1989

M. Alseikaite Gimbutas *Goddess an Gods of Old Europe*, Berkeley, Los Angeles, Univ. Of California Press, 1982

J. Alvar *Los Misterios*, Madrid, 2001

H. Bahrens *Enlil y Ninlil*, Roma, 1978

J. Bidez *Éos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945

I. Bloch *Die Prostitution*, Berlin, 1912

F. Boas *La mentalidad del hombre primitivo*, Buenos Aires, 1992

J. Bottero *La epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir* , Madrid, 1998

J.L. Brau *Historia de las drogas*, Barcelona, 1974

W.C. Brice *The Environmental History of the Near East and the Middle East since the last Ice Age* , New York-London , 1978

Budge *Herb-Doctors and Physicians in the Ancient World: the Divine Origin of the Herbalist*, Chicago, 1978

E.A.S. Butterworth *The Free and the Navel of the Earth*, Berlin, 1970

J. Campbell *The Mask of God: Occidental Mythology*, New York, 1965

J. Campbell *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Madrid, 1992

E. Cassin *La Splendeur divine. Introduction a l'étude de la mentalité mesopotamienne*, París, 1968

H. Classen y P. Skalnik *The Early State*, París, 1978

J. Curtis (ed) *Fifty Years of Mesopotamian Discovery* , Londres, 1982

P. Charvat *Ancient Mesopotamia: Humankind's Long Journey into Civilitation* , Praga, 1993

S. Dalley *Myths from Mesopotamia* , Oxford, 1989

M. Detienne *The gardens of Adonis*, Princeton, 1972

M. Dobkin de Ríos *Hallucinogens: Cross-Cultural Perspectives*, Illinois, 1996

E.R. Dodds *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980

M. Eliade *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Mexico, 1960

M. Eliade *Fragmentos de un diario*, Madrid, 1979

M. Eliade *A History of Religious Ideas* , Vol. I (*From the Stone Age to the Eleusinian Misteries*), 1978

M . Eliade y I. Couliano *Diccionario de las religiones*, Barcelona, 1992

A. Escohotado *Historia general de las drogas incluyendo el apéndice fenomenológico de las drogas*, Madrid, 1998

J.M. Fericgla *El hongo y la génesis de las culturas* , Barcelona, 1994

Flannery *La evolución cultural de las civilizaciones*, Barcelona, 1972

A. Fleming *The Myth of the Mother Goddess*, World Archaeology, 1969

P. Font Quer *El Discórides renovado* , Barcelona, 1995

R.J. Forbes *Studies in Ancient Technology*, Vol. III, 1965

J.D. Forest *L'apparition de l'Etat en Mesopotamie*, París, 1996

H. Frankfort *The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay of Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, 1946

H. Frankfort *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Próximo Oriente en tanto que integración de la Sociedad y la Naturaleza*, Madrid, 1988

J. Frazer *La Rama dorada*

S. Freud *El porvenir de una ilusión* , vol. I , Madrid, 1984, (Obras Completas)

G. Furlani *La religione babilonese-assira*, Vol II, Bologna, 1929

G. Furlani *Riti assiri e babilonesi* , Udine, 1940

P.T. Furst *Flesh of the Gods. The ritual use of Hallucinogens*, London, 1972

P.T. Furst *Los alucinógenos y la cultura*, Mexico, 1976

H. V. Geere *By Nile and Euphrates: A Record of Discovery and Adventure*, Edimburgo, 1904

M. Godelier *Sobre el modo de producción asiático*, Barcelona, 1977

J.A. González Cerdán *Hombres, dioses y hongos*, Madrid, 2002

C. González-Wagner *El Próximo Oriente Antiguo*, Vol. I, Madrid, 1993

C.González Wagner *El Próximo Oriente Antiguo*, Vol II, Madrid, 1993

L. Goodisoon y C. Morris *Ancient Goddesses: the Mytes and the Evidence*, Madison, 1998

V. Gordon Childe *¿Qué sucedió en la Historia?*, Barcelona, 1985

E. Gould Davis *The First Sex*, New York, 1971

J. Grahm *Blood, bread and roses: how menstruation created the world*, Boston, 1993

R. Graves *Los dos nacimientos de Dionisio*, Barcelona, 1984

R. Graves *Los mitos griegos*, I, Madrid, 1988

E. Guerra Doce *Las drogas en la Prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa*, Barcelona, 2006

Harner *Alucinógenos y Chamanismo*, Madrid, 1976

M. Harris *Caníbales y Reyes. Los orígenes de las culturas*, Barcelona, 1978

J.Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London, 1961

R. Henshaw *Female and Male, the Cultic Personnel: the Bible and the Rest of the Ancient Near East*, Pickwick, 1994

W.Horowitz *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winnona Lake, 1998

J. Houston *Psichedelic Art*, New York, 1968

J. D. Hughes *La ecología de las civilizaciones antiguas*, Mexico, 1981

A.S. Issar *Climate Changes during the Holocene and Their Impact on the Hydrological Systems*, Cambridge, 2003

T. Jacobsen *Toward the Image of Tammuz and other Essays*, Cambridge, 1970

T. Jacobsen *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian religion*, New Haven, 1976

M. Jakobsen *Shamanism: Traditional and Contemporany Approaches to the Mastery of Spirits*, New York, 1999

E.O. James *The Cult of the Mother Goddess* , New York, 1959

A.Jaward *The advent of the Era of Townships in Northern Mesopotamia*, Leiden, 1965

J.F. Johnston *The Chemistry of Common Life*, New York, 1853-1855

J. Klima *Sociedad y Cultura en la antigua Mesopotamia* , Madrid, 1983

M. Kovacs *The Epic of Gilgamesh* , Stanford, 1989

S.N. Kramer *The Sumerians: Their History, Culture and Character*, Chicago, 1963

S.N. Kramer *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*, Indiana, 1969

S.N. Kramer *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona, 1985

S.N. Kramer *El Matrimonio Sagrado en la antigua Sumer* , Barcelona, 1999

A. Kuhrt *El Oriente Próximo en la Antigüedad (3000-330 a.C.)*, Barcelona, 2000

B. Kuklick *Puritans in Babylon: The Ancient Near East and American Intellectual Life 1880-1930*, Princeton, 1996

T. Leary *The Effects of Test Score Feedback on Creative Performance and of Drugs on Creative Experience*, Cambridge-Massachussetes, 1963

W. F. Leemans *The Old Babylonian Merchants. His business and his social position*, Leiden, 1950

G. Leick *Mesopotamia. La invención de la ciudad* , Barcelona, 2002

L. Lewin *Il grande manuale delle droghe*, Genova, 1992, (traducción italiana del original alemán *Die Betaubenden und Erregenden Genubmittel*, Berlin, 1924)

M. Liverani *Uruk, la primera ciudad* , Barcelona, 2006

S. Lloyd *Mounds of the Near East*, Edimburgo, 1962

S. Lloyd *Foundations in the Dust* , Londres, 1980

R. Mc Adams *The Evolution of Urban Society*, Chicago, 1966

J.C. Margueron *Los mesopotámicos*, Madrid, 1996

R. Master *The Varieties of Psichedelic Experience*, New York, 1966

B. Meador *Uncursing the dark: treasures from the Underworld* , Wilmette, IL, 1992

R.A. Miller *El uso mágico y ritual de las hierbas* , Santa Fé, 1995

S. Moscati *Società, Economia e Pensiero nel Vicino Oriente antico* , Vol. I (*La Società*), Torino, 1976

K.E. Muller *Sciamanismo*, Torino, 2001

H.J. Niessen, P. Damerov y R.K. Englund *Fruhe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient*, Berlin, 1990

R. Noll *Mental imagery Cultivation as a Cultural*, 1985

M. Noth *El mundo del Antiguo Testamento*, Madrid, 1976

B. Oded *Deportations and Deportees in the Neo- Assyrian Empire* , Wiesbaden, 1979

S. Olyan, O.Keel y C. Uelinger *God, Goddess and Images of God in Ancient Israel* , MN, 1998

L. Ortega *Adicciones, vicios y estimulantes. Psicopatología de la euforia química* , Barcelona, 1966

J. Ott *Pharmakotheon*,Barcelona, 1996

I. Paulson *Die Primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Volker*, Estocolmo, 1958

K. Polanyi *Comercio y Mercado en los Imperios antiguos* , Barcelona, 1976

S. Pollock *Ancient Mesopotamia.The Eden that Never Was*, Cambridge, 1999

S. Pollock *Ancient Mesopotamia*, Cambridge, 2001

J.N. Postgate *La Mesopotamia arcaica. Sociedad y Economía en el amanecer de la Historia* , Madrid, 1999

J.M. Riddle *Goddesses,Elixirs and Witches.Plants and Sexuality Throughout Human History*,

New York, 2010

D. Rivera Nuñez-C. Obón de Castro *La guía Infaco de las Plantas Útiles y Venenosas de la Península Ibérica y Baleares (Excluidas las Plantas Medicinales)*, Madrid, 1991

E. Rodhe *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Madrid, 1973

E. Rohde *Psyque* , Madrid, 1994

G. Roux *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*, Madrid, 2002

R. Rudgley *Enciclopedia de las sustancias psicoactivas* , Barcelona, 1999

W.F. Ruddiman *Earth's Climate: Past and Future*, New York, 2003

G. Samorini *Los alucinógenos en el mito. Relatos sobre el origen de las plantas psicoactivas*, Barcelona, 2001

J. Sanmartín-J.M. Serrano *Historia Antigua del Próximo Oriente (Egipto y Mesopotamia)*, Madrid, 1998

A. Schneider *Die Sumerische Tempelstadt* , Essen, 1920

R. E. Schultes-A. Hofmann *Plantas de los dioses*, Vermont, 1992

E. Schwimmer *Religión y Cultura*, Barcelona, 1982

E. Service *Los orígenes del Estado y la civilización*, Madrid, 1984

G. Sofri *El modo de producción asiático* , Barcelona, 1971

G.J. Stein *Rethinking World Systems: Disaporas, Colonies and Interaction in Uruk Mesopotamia*, Tucson, 1999

D.M Stoddart *El mono perfumado. Biología y Cultura del olor humano*, Madrid, 1994

V. Turner *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Chicago, 1969

V. Turner *La selva de los símbolos* , Madrid, 1980

G. Van der Leew *L'Home primitif et la Religion. Etude Anthropologique*, Paris, 1940

A. Velasco *Drogodependencias y Literatura*, Valladolid, 2001

P. Vernant *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1983

A.F.C. Wallace *Religion. An Anthropological View*, New York, 1966

M. Wheeler *Archaeology from the Earth*, Londres, 1956

D. Wolkstein y S.N. Kramer *Inanna, Queen of Haven and Hearth: Her Stories and Hymns from Sumer* , New York, 1983

L. Woolley *Digging up the Past*, Harmondsworth,, 1930

L. Woolley *Ur, la ciudad de los caldeos*, Mexico, 1966

VV.AA. *El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios*, Madrid, 1980

C. Zaccagnini *Lo scambio di doni nel Vicino Oriente antico durante i secoli XVI al XIII a.C.*
(*Orientalis Antiqui Collectio*), XI, 1973

2) Fuentes (traducciones, recopilaciones y compilaciones e investigación moderna)

Génesis, 2

Apolodoro *Biblioteca*, I,

Apuleyo *Apología*, 43

Archivos Reales de Mari (III, 78)

Aristófanes *Thesmophoriazusa*

Cicerón *Las Leyes* , 2

Heródoto *Historias* , I , IV

Homero *Odisea*, XI

Homero *Himno homérico a Demeter* (edición y traducción de J.B. Torres Guerra), Barañain

(Navarra), 2001

Hesíodo *Trabajos y Días* (edición traducida y preparada por A. Pérez Jimenez y A. Martinez Díaz), Madrid , 2000

Jamblico *Sobre los misterios egipcios*, II

Ovidio *Metamorfosis*, II, VII, XI

Pausanias *Descripción de Grecia*, X, IX

Platón *Fedro*, 250 C, *La República*, X

Plinio *Nat. Hist.* , XXII

Plutarco *De Isis et Osiris*, 80

Plutarco *Moralia*, 178

Teofrasto *Historia Plantarum*, IX

Virgilio *Eneida* VI

Poema de Gilgamesh, (edición traducida y preparada por F. Lara Peinado), Madrid, 2007

“El Diluvio sumerio”, “Enki y Ninhursag”, “El viaje de Nanna a Nippur”, “El nacimiento de Sargón de Akkad”, “El descenso de Inanna a los infiernos”, “Una Hierogamia Cósmica”, “El origen de los cereales”, “Una visión del Mundo Inferior”, “El pájaro Zu”, “Los siete Utukku malignos”, “Encantamiento contra el dolor de muelas”, en *Mitos*

sumerios y akadios Madrid, 1984, (edición traducida y preparada por F. Lara Peinado)

''La maldición de Agadé o el Ekur vengado'' , ''El Diluvio'', proverbios, ''Inanna y Shakullituda o el pecado mortal del jardinero'', ''Un hombre y su Dios. Preludio sumerio al tema de Job'', en *La Historia empieza en Sumer* , Barcelona, 1985, (poemas traducidos por S.N.Kramer)

''Dumuzi y Enkidu: el cortejo de Inanna (el pastor y el agricultor)'', 'Dumuzi e Inanna, orgullo de linaje''(Dumuzi e Inanna I) en *El Matrimonio Sagrado en la antigua Sumer*, Madrid, 1999, (poemas traducidos y preparados por S.N. Kramer)

''Enlil y Ninlil'', ''Inanna y Enki'', ''Istar'', en *Cuando los dioses hacían de hombres* , Madrid, 2004, (poemas traducidos por J. Bottero y S.N. Kramer)

'Himno a Enlil'', 'Himno a Ishtar'', en *Himnos babilónicos* (estudio preliminar, traducción y notas de F.Lara Peinado), Madrid, 1990,

Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur (poema traducido y comentado por P. Michalowski), Winona Lake, Ind., 1989

J. Bottero-S.N. Kramer *Cuando los dioses hacían de hombres: mitología mesopotámica*,(textos traducidos y comentados por J. Bottero-S.N.Kramer) , Madrid, 2004

J.S. Cooper *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions*, Vol. I (Pres-Sargonic Inscriptions), Winona Lake, Ind., 1986

A. Falkenstein *Archaische Texte aus Uruk*, Leipzig, 1936

D.R. Frayne *Sargonic and Gutians Periods (2334-2113 a.C.)*, Toronto, 1993

C.J. Gadd ''The Second Lamentation for Ur'' en D.W. Thomas y W.D. Mc Hardy (eds) *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rollers Driver*, Oxford, 1963, pp. 59-71

- A. Goetze "Historical Allusions in Old Babylonian Omen Texts" *JCS*, 1, 1947, pág. 262-270
- M. W. Green y H.J. Nissen *Zeichenliste der archaischen Texte aus Uruk*, Berlin, 1987
- S. N. Kramer "The Sumerian Marriage Texts" *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 107, 1963a, pp. 485-525
- S. Langdon *Historical and Religious Texts from the Temple Library of Nippur*, Munich, 1914
- "Das Archiv von Imgua" (traducido por Prang) , *ZA*, 66, pp. 3-7
- "Feet to clay" (traducido por Leichty) , *Sjoberg Festchrift*, 1989, pp. 349-356
- W. H. Romer *Sumerische "Konigshymnen" der Isin-Zeit*, Leiden, 1965
- A.W. Sjoberg "Hymns to Ninurta with Prayers for Susin and Bursin of Isin", en *Kramer Anniversary Volume*, Neukirchen-Vluyn, 1976, pp. 411-426
- E. Sollberger "The Tummal Inscription" *JCS*, 16, Londres, 1962, pp. 40-51
- P. Steinkeller "On the Identity of the Toponym *LU.SU (.A)*" *JAOS*, 108, 1988, pp. 197-202
- S. Tinney *The Nippur Lament: Royal Rhetoric and Divine Legitimation in the Reign of Isme-Dagan of Isin (1953-1935 a.C.)* , Philadelphia, 1996
- M. Van De Mieroop *Sumerian Administrative Documents from the Reigns of Isbi Erra and Sumerilisu*, New Haven, 1987

A. Westenholz *Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Enlilemaba, and the Onion Archive*, Caster Niebuhr Institute of Ancient Near Eastern Studies, Copenhagen, 1987

A. Westenholz ''Old Sumerian and Old Akkadian Texts in *Enlilemaba* Texts, and the Onion Archive'', *Castern Niebuhr Institute of Ancient Near Eastern Studies Publications*, 3, Copenhagen, 1987, pp. 97-98

3) Monografías y trabajos especializados (artículos de investigación, congresos, comunicaciones y temas específicos)

Al-Ansary ''The Arabian Peninsula, From Thirdt Millennium to the Seventh Century BC'', en *History of Humanity*, vol.2 , París, Londres, New York, 1996, pp. 238-245

Albert- Puleo, M. ''Mythobotany, Pharmacology and Chemistry of thujone-containing plants and derivates'' *Economic Botany*, 32, 1978, pp. 65-74

G. Algaze ''The Prehistory of Imperialism., Uruk Mesopotamia and Its Neighbors'' en M.S. Rothman (ed) *Cross-Cultural Interactions in the Era of State Formation. School of American Research advanced Sumerian Series*, Santa Fé, 2001, pp. 27-84

M. Alí Mustafá ''Kassite Figurines: A New Group discovered near Aqar Quf'', *Sumer*, 3, 1947, pp. 19-23

M. Bar-Matthews, A. Ayalon , A. Kaufman ''Late Quaternary paleoclimate in Eastern Mediterranean region from stable istope analysis of speleothems at Soreq Cave'', *Quaternary Research* , 47, 1997, pp. 155-168

Bar-Matthews *et al* ''The Eastern Mediterranean paleoclimate as a reflection of regional events: Soreq cave, Israel'' *Earth and Planetary Science Letters*, 166, 1999, pp. 85-95

L.D. Barnett ''Yama, Gandharva and Glaucus'' *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 4,4, 1928, pp. 715-729

O. Bar Yosef ''The impact of the Late Pleistocene-Early Holocene climatic changes on Humans in Southwest Asia'', en L.G. Strauss *et al* (eds) *Humans at the End of the Ice Age: the Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition*, New York, 1996, pp. 61-78

A. Beffer Cohen-O. Bar-Yosef ''Early sedentarism in the near East: A bumpy ride to village life'' *Life in Neolithic Farming Communities. Social Organization, Identity and Differentiation*, I. Kuljt (ed) , New York, 2000, pp. 19-38

W. Belandi ''Droga sacra nell'Europa preistorica'', *Alle soglie della Classicità: il Mediterraneo, tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, vol. 3, Pisa-Roma, 1996, pp. 1063-1087

I. Bernhardt y S.N. Kramer ''Die Tempel und Gotterschreine von Nippur'', *Orientalia*, 44, 1975, pp. 96-102

R. Bradley ''Death an entrances: a contextual analysis of megalithic art'' *Current Anthropology*, 30, 1989, pp. 68-75

G. Buccellati ''Inanna Descent to the Nether World'' *JCS*, 5, 1951, pp. 1-17

F. Cabises ''Neuropsicología del chamanismo. Una hipótesis de trabajo'', *Revista de Neuro-*

Psiquiatría, 55, pp. 107-117

R.L. Carneiro "A Theory of the Origin of the State", , *Science*, 169, 1970, pp. 733-738

M. Cig y H. Kizilyay *Zwei altababylonischer Schulbücher aus Nippur*, Ankara, 1959

M. Civil "Prescriptions médicales sumériennes" *RA*, 54, 1960, pp. 57-72

M. Civil "Prescriptions medicales sumeriennes" *RA*, 55, 1961, pp. 91-94

J.D. Clarck "The History, Complications and Treatments of Jimson Weed Toxicity", *Topics in Emergency Medicine*, Vol. 27, Oct-Dec. 2008, pp. 295-301

J.Coman "Orphée, civilisateur de l'humanité", *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 130-176

G. Contenau "Drogues de Canaan, d'Amurru et jardins botaniques" *Melanges Syriens offerts a René Dussaud*, Vol. I, Paris, 1939, pp. 8-23

G. Contenau *Le Déluge babylonienne. Le descente d'Ishtar aux Enfers*, Paris, 1941

J.S. Cooper *The Return of Ninurta to Nippur*, Roma, 1978

J. S. Cooper "Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia", en E. Matushima (ed), *Official Cults and Popular Religion in the Ancient Near East: papers of the First Colloquium on the Ancient Near East : "The City and Its life at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokio)*, Marzo 20-22, 1992, pp. 81-96

Mc Corrison "Preliminary Archaeobotanical Analysis in the Middle Habur Valley, Syria, and Studies of Socioeconomic Change in the Early Third Millennium BC", *BSCM*, 29, 1995, pp. 33-46

Mc Corrison "The First Revolution: Textile Extensification, Alienation and Social Stratification in the Ancient Mesopotamia", *Current Anthropology*, 38, 1997, pp. 517-549

S. Costello "Image, Memory and Ritual: Reviewing the Antecedents of Writing", *Cambridge Archaeological Journal*, 21 (2), 2010, pp. 247-262

E. Couto Ferreira *Aetiology of illness in Ancient Mesopotamia: on supernatural causes*, Diploma de Estudios Avanzados (D.E.A.), Barcelona, Univ. Pompeu Fabra, 2005

H. M. Cullen *et al* "Climate change and the collapse of the Akkadian empire: evidence from the deep sea" *Geology*, 28/4, 2000, pp. 379-382

P. Damerov "The Origins of Writing as a Problem of Historical Epistemology", [<http://www.mpiwg-berlin.mpg.de/Preprints/p114.PDF>], Berlin, 1999

K. Deckers-S. Riehl "Fluvial environmental contexts for archaeological sites in the Upper Khabur basin (northwestern Syria)", *Quaternary Research*, 67/3, 2007, pp. 337-348

A. Deimel *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und Seiner Vorgänger*, Roma, 1931

I. M. Diakonoff "Three ways of Development of the Ancient Oriental Society" *Stato, Economia e Lavoro nel Vicino Oriente antico*, Milan, 1988, pp. 1-8

C. Di Bernardis "La centralización del poder político y el estado en las sociedades antiguo-orientales: reflexiones sobre teorías e interpretaciones", *Monographica Orientalia*, I, 2013, pp. 15-40

J. M. Diakonoff "The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd. Millenium B.C." *Oikumene*, 3, 1982, pp. 7-100

J. Dronfield "Migraine Light and Hallucinogens: the Neurocognitive basis of Irish Megalithic Art", *Oxford Journal of Archaeology*, 14, 3, 1995, pp. 261-275

Emberling y Mc Donald "Excavations at Tell Brak 2001-2002", *Iraq*, 65, pp. 1-75

W. A. Emboden "Transcultural Use of Narcotic Water in Lilies in Ancient Egyptian and Maya Drug Ritual", *Journal of Ethnopharmacology*, 3, 1981, pp. 39-83

F. Enke Verlag *Die Mutterkornalkaloide*, Stuttgart, 1964

J. Esteban Guinea "Qué sucede cuando tomamos drogas imaginales. Un mapa de la experiencia psicodélica", *Cartografías de la experiencia enteogénica*, J. Carlos Aguirre (ed), Madrid, 2007, pp. 89-109

J.M. Fericgla "El chamanismo como sistema adaptante", Fundació Bosh i Gimpera/ Univ. de Barcelona [www.imaginaria.org/chamán.html]

J.M. Fericgla "¿Alucinógenos o Adaptógenos inespecíficos? Propuesta para una innovación del estudio de los mecanismos cognitivos de adaptación cultural", *Revista de Antropología Social*, Madrid, 1993, pp. 167-183

A. Fernández Hoya "La estética del tránsito. Versión literaria del "infierno" en la *Odisea* y el *Poema de Gilgamesh*" [pendientedemigración.ucm.es/info/especulo/numero 33/infierno.html] 2006

K.V. Flannery "The origins of the village as a settlement type in Mesoamerica and the Near East: a comparative study", *Man, Settlement and Urbanism* (Ucko, Dimbleby y Tringham, eds.), Londres, 1972, pp. 23-53

H.P. Foley *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton, 1994

V. Formicola-A. Buzhilova "Double child burial from Sunghir (Russia). Pathology and inferences for upper Paleolithic funerary practices" *AM J. Phys. Anthropol.* , 124, 2004, pp. 189-198 y "The Upper Paleolithic triple burial of Dolni Vestonice: Pathology and funerary behavior *Am J. Phy. Anthropol.* , 115, 2001, pp. 372-379

B. Foster *Before the Muses: an anthology of Akkadian literature* , vols. I-II, Maryland

B. Foster "A New Look at the Sumerian Temple-State" *Journal of the Economic and Social History of Orient* , 24, 1981, pp. 225-241

M. Frangipane "A 4 th Millennium Temple/Palace Complex at Arslantepe-Malatya North-South Relations and the Formation of Early State Societies in the Northern Regions of Greater Mesopotamia", *Paleorient* 23.1, 1997, pp. 45-73

M. Frangipane "Non Uruk" Developments and Uruk linked Features on the Northern Borders of Greater Mesopotamia", en *Artefacts of Complexity: Tracking the Uruk in the Near East*, J.N. Postgate, ed., *Iraq Archaeological Report* 5, 2002, pp.123-148

M. Frangipane "The Political Economy of the Early Central Institutions at Arslantepe. Concluding Remarks", in *Economic Centralisation in Formative States. The Archaeological Reconstruction of the Economic System in 4 th Millennium Arslantepe*, Roma, 2010, pp. 289-307

D. Frayne: "Gilgamesh, Enkidu y el Más Allá", en *La épica de Gilgamesh*, New York, 2001, pp. 129-143

M.H. Fried "The State, the Chicken and the Egg, or What Came First" *The Origins of the State: Anthropology of Political Evolution* (Cohen y Service eds.), Philadelphia, 1978, pp. 35-47

P. Friedlander "La Iatromántica: El legado chamánico de Grecia" *Carografías de la experiencia enteogénica*, Madrid, 2007, pp. 203-239

Frymer-Kensky *In the Wake of the Goddesses: women, culture and biblical transformations of pagan myth* [[http:// www.gatewaystobabylon.com/ essays/ fertility sacredmarriage.html](http://www.gatewaystobabylon.com/essays/fertility_sacredmarriage.html)], New York, 1992

I. G. Gelb "The Ancient Mesopotamian Ration System", en *Journal of Near Eastern*

Studies, 24, 1965, pp.230-243

J. G. Gelb "On the Alleged Temple and State Economies in Ancient Mesopotamia" *Studi in onore di E. Volterra*, VI, Milán, 1969, pp. 137-154

A. R. George 'Observations on a passage of Inanna's Descent', *JCS*, 37, 1985, pp. 109-113

G. Gnoli *De Zoroastre á Mari*, Paris, 1985

A.E. Godbey "Inciense and Poison ordeals in the Ancient Orient", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 46, 4, 1930, pp. 217-238

C.González Wagner "El guardián del Bosque de los Cedros"
"[pocimae.blogspot.com.es/2008/01/el-guardián-del-bosque-de-los.cedros.html] 2013

C. González Wagner "Los rituales extáticos de Astarté y Adón"
[pocimae.blogspot.es/2008/02/asherat-astart-atargatis.html] 2013

C. González Wagner "Chamanismo: la Prehistoria, Oriente y Egipto"
[pocimae.blogspot.com.es(2007/10/vestigios-de-chamanismo-en-el-mundo.html)],
2013

C. González Wagner "Chamanismo y enteógenos",

[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/chamanismo-y-enteógenos.html], 2013

C. González Wagner “Revisando la iconografía: las imágenes entópticas del arte cretense, el loto egipcio y los brebajes divinos ugaríticos”, [pocimae.blogspot.com.es/2007/10 una-curiosa-iconografía-del-loto.html] 2013

C. González Wagner “Los misterios y la inefable visión”
[pocimae.blogspot.com.es/2007/11/apendice-iii-la-vision-de-los-dioses.html] 2013

C. González Wagner “El profetismo extático en Oriente”
[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/profetismo-extático.html] 2013

C. González Wagner “Sobre inciensos, trances y (algunas) diosas. Una perspectiva etnobotánica”, *Ilu. (Revista de Ciencias de las Religiones)*, 15, 2010

C.González Wagner “Los textos antiguos I: Cannabis”
[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/el-cannabis-en-los-textos-antiguos.html], 2013

C. González Wagner “Los textos antiguos II: Adormidera”
[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/los-textos-antiguos-adormidera.html], 2013

C.González.Wagner “Los textos antiguos III : Solanáceas

''[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/los-textos-antiguos-solanáceas.html], 2013

C. González Wagner ''Los textos antiguos V: Inciensos, esencias, perfumes y sahumerios

''[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/los-textos-antiguos-inciensos-pcimas-y-html], 2013

C. González Wagner ''Los textos antiguos VI: Pócimas y ungientos. Hongos psicoactivos

''[pocimae blogspot.com.es/2008/10/pocimas-y-ungientos-hongos-psicoactivos.html], 2013

C.González Wagner ''Psicoactivos, misticismo y religión en el mundo antiguo'' *Gerión*, 2, 1984, pp.31-59

C. González Wagner ''El *Poema de Gilgamesh*: algunas preguntas desde la etnobotánica, la psicofarmacología y la confrontación con los mitos clásicos'' *Espacio, Tiempo y Forma* , serie II, Historia Antigua, t. 24 , 2011

C.González Wagner ''Arqueobotánica e iconografía de los hongos

''[pocimae.blogspot.com.es/2007/10/arqueobotánica-de-los-hongos.html.], 2013

C. Gonzalez Wagner ''Un mundo sin ciudades. Ritual, información , cohesión y movilización en las sociedades ágrafas del Mundo Antiguo'' [www.academia.edu/315250/Un_mundo_sin_ciudades_Ritual_información_cohesión_y_movilización_en_las_sociedades_ágrafas_del_mundo_antiguo] pp. 2-3 (publicado originalmente en J. Alvar, C. Blánquez

- y C. Gonzalez Wagner (eds.) 'Ritual y conciencia cívica', ARYS, 7, Madrid, 1995, pp. 1-18)
- J. Grahn "Ecology of the Erotic in a Mith of Inanna" [[http://transpersonalstudies.com/ImagesRepository/ijts/Downloads/International/%Journal%20of%20Transpersonal%20Studies-201029\(2\)ENTRE%20ISSUEpdf#page63](http://transpersonalstudies.com/ImagesRepository/ijts/Downloads/International/%Journal%20of%20Transpersonal%20Studies-201029(2)ENTRE%20ISSUEpdf#page63)], 2010
- L. Grosman "Preserving cultural traditions in a period of instability: The late Natufian of the hilly Mediterranean zone" *Curr. Antropol.*, 4, 2003, pp. 571-580
- L. Grosman, N.D. Munro y A. Belfer-Cohen "A 12.000 year-old Shaman burial from the southern Levant (Israel)", *PNAS*, 105, November 18 2008, pp. 17665-17669
- J.A. Gunn "The harmine group of alkaloids", en VV.AA. *Handbuch der experimentellen Pharmakologie*, Berlin, 1937, pp. 184-196
- O.R. Gurney "The Tale of the Poor Man of Nippur", *Anatolian Studies*, 6, 1956, pp. 154-164
- O.R. Gurney "The Tale of the Poor Man of Nippur and its Forktale Parallels", *Anatolian Studies*, 22, 1972, pp. 149-158
- W.K.C. Guthrie *Orpheus and Greek Religion: a Study of the Orphic Movement*, Londres, 1935
- L.F. Haas "Atropa belladonna (deadly nightshade)", *J. Neurol. Neurosurg. Psychiatry*, 58(3), Mar. 1995, pág. 283

V. Haas *Materia Magicaica Hethitica.in Beitrag zur Heilkunde mi Alten Orient*, Berlin, 2003

V. Haas ''Rausch. Raushtank. B. Bei den Hethitern'' *Reallexicon der Assyriologie*, Bd 11, 3/4.
pp. 274-277

P. Hansen ''The Pottery Sequence at Nippur from Middle Uruk to the End of the Old Babylonian Period (3400-1600 a.C.)'', en R. W. Ehrich (ed) *Chronologies in Old World Archaeology*, Chicago, 1965, pp. 201-208

B. Helwing ''Cultural Interaction at Hassek Hoyuk, Turkey. New Evidence from Pottery Analysis'', *Paleorient*, 25.1, 2000, pp. 91-99

Henshaw *Female and Male, the Cultic Personnel: the Bible and the Past of the Ancient Near East*, Pennsylvania, 1994

F. Hole ''Paleoenvironment and Human Society in the Jezireh of Nortrher Mesopotamia 20.000-6.000 a.C.'', *Paléorient*, 23,2, 1997, pp. 29-39

F. Hournay- M.A. Courty ''L'evolution morpho-climatique de 10.000 á 5500 BP dans la vallée du Jordan'', *Paleorient*, 23,2, 1997, pp. 95-105

M. Hutter ''Lillith'', en *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, 1995, pp. 973-

O. Jariger-M. Dobkin De Ríos "LSD and Creativity", *Journal of Psychedelic Drugs*,. 21, 1989, pp. 129-134

F. Joannes "La culture matérielle á Mari (V): les parfums" *MARI (Annales de Recherches Interdisciplinaires)*, 7, 1993, pp.251-270

J.P. Jourdan "Near-Death Experiences and Trascendental Experiences. Neurophysiological correlates and hypotheses" *Journal of Near Death Studies* , 12, 3, 1994, pp. 177-200

V. Julow "The source of a Hungarian popular classic and it roots in antiquity", *Acta Classica Univ. Scient. Debreciniensis*, 6, 1970, pp.75-84

K. Karitz *Schamanistisches mi Gilgamesh-Epos Beitrage zur Gerschitche des Alten Oriens*, Baden-Baden, 1971

D.Katz *The Immage of the Netherworld in the Sumerian Sources*, MD, 2003

J. Klima en J.R. Kupper (ed) *La Civilisation de Mari*, París, 1967

R.S. Klugar *The Archetypal significance of Gilgamesh: a modern ancient hero*, Einsiedeln, 1991

S.K. Kozłowski ''Numrik 9, a PPN Neolithic Site in Northern Iraq'', *Paleorient*, 15, 1989, pp. 25-31

S.N. Kramer ''Inanna Descent to the Nether World'' *JCS*, 5, 1951, pp. 1-17

A.D. Krikorian ''Were the Opium Poppy and Opium Known in the Ancient Near East ?'' *Journal of the History of Biology*, 8, 1, 1975, pp. 95-114

P. G. Kritikos y S.P. Papadaki ''Mekonos kai opion historia hai epsapoplis en te perioche tes Anatolikes Mesogeion kata ten Archaioτητα'', *Archaialogike Ephemeris*, 1963, pp. 80-150

R. Labat ''La pharmacopée au service de la piété'', *Semitica*, 3, 1950, pp. 5-17

L. Legrain ''Nippur Old Drugstore'', *University Museum Bulletin*, 8, 1940, pp. 25-27

T.J. Lewis *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. II, New York-London, 1992

F. Lara Peinado ''Nada sabe de comer el pan: el trasfondo no-urbano en el *Poema de Gilgamesh*'', *ISIMU, Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 1, 1998, pp. 111-

G. Leick "The Erotication of Landscape in Mesopotamian Literature" (Padua, 1999), en L. Milano, S. Martino, F.M. Fales y G.B. Lanfranchi (comps.) *Landscapes: Territories. Frontiers and Horizons in the Ancient Near East*, documento presentado al XLIV Reencontre Assyriologique Internationale, Venecia, 1997, pp. 79-82

G.Lerner "The origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia" [<http://pro.chadwick.com/PDF/1355473645156.pdf>], 1986

Lijima *et. al* "Effects of Incense on Brain Function: Evaluation Using Electroencephalograms and Event-Related Potentials", *Neuropsychobiology*, 59, 2009, pp. 80-86

B. Lion "Déluge", en F. Joannes (ed) *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, París, 2001

M. Liverani "Land Tenure and Inheritance in the Ancient Near East", en T. Khalidi (ed) *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, Beirut, 1984

M. Liverani "Le razioni alimentari nel Vicino Oriente antico", en R. Dolce y C. Zaccagnini, (eds.) *Il pane del re*, Bolonia, 1989, pp. 65-100

M. Liverani "The Shape of the Neo-Sumerian Fields", *Bulletin on Sumerian Agriculture*, 5, 1990, pp. 147-186

M. Liverani "Reconstructing the Rural Landscape of the Ancient Near East", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 39, 1996, pp.1-41

R. Mc Adams "Etapas de desarrollo en la Antigua Mesopotamia", *Las Civilizaciones Antiguas del Viejo Mundo y de America*, Washington, 1955, pp. 6-19

R. Mc Adams "2. Demography and the Urban Revolution in Lowland Mesopotamia", *Population Growth: Anthropological Implications*, B. Spooner (ed) , Cambridge, 1972, pp. 60-63

D.E. Mc Cown y R. C. Haines *Nippur I: Temple of Enlil, scribal Quarter and Soundings*, Chicago, 1967

Mc Gibson "Nippur 1975", *Sumer*, 34, 1978, pp. 114-121

W. Mc Glothlin *et al.* " Long-Lasting Effects of LSD on Normals" *Archives of General Psychiatry*, 17, 1967, pp. 521-533 (Texto de la conferencia pronunciada en el V Encuentro Anual del American College of Neuropharmacology, San Juan, Puerto Rico, 1966)

Mc Guire Gibson "Patterns of occupation at Nippur" (1992) *Nippur at the Centennial*, documento presentado al XXXV Reencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988, pp. 114-121

Mc.GuireGibson''Nippur,sacredcity of Enlil
[oi.chicago.edu/research/projects/nip/nsc.html] 1993

A. Malic ''De Madre Araña a demonio Escorpión: los arácnidos en la Mitología'',
ARACNET 10,(Revista de Aracnología), 5, 2002, pp. 112-124

M. Maurer ''A report on the symposium: ''On the Current State of Research in the Area of
Psychoactive Substances'', en VV.AA. *Gateway to Innar Space: Sacred Plants, Mysticism and
Psychotherapy-A. Festschrift in Honor of A. Hofmann*, Bridport, Inglaterra, 1989, pp. 213-240

W. Mayer Gross ''Review of Snijder 's *Kretische Kunst*'' *JHS* , LVII, 1937 [part. II] pp. . 254-
256

V. Masson, *et al.* ''Holocene Climate Variability in Antartica Based on 11 Ice-Core Isotopic
Records'' *Quaternary Research* , 54, 2000, pp. 348-358

J. Mellart *Catal Huyuk. A Neolithic town in Anatolia*, Londres, 1967

D. Merkur ''Eagle, the hunter's helper: The cultic significance of Inuit mythological tales'',
Hist Religions, 27, 1987, pp. 171-188

K. Meuli ''Scythica'', *Hermes*, 70, 1935, pp. 137-172

P. Michalovski "The Unbearable Lightness of Enlil", en J. Prosecky, *Intellectual Life of the Ancient Near East*, documento presentado al XL Reencontre Assyriologique Internationale, Praga, 1996

C. Migowski *et al* "Holocene climate variability and cultural evolution in the Near East from the Dead Sea sedimentary record", *Quaternary Research*, 66/3, 2006, pp. 421-431

W.L. Moran *Towards the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, 1970

A. Moussaieff *et. al.* "Incense acetate an incense component elicits psychoactivity by activating TrV3 channels in the brain", *The FASEB Journal*, 22, 2008, pp. 3024-3034

C. Naranjo "Psychotropic properties of the haramala alkaloids", en VV.AA. *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, Washington DC, 1967, pp. 385-391

W. Nutzel "The climate changes of Mesopotamia and bordering areas, 14000-2000 B.C.", *Sumer*, 32, 1976, pp. 11-24

J. Parrot "The Excavations at Tell Abu Matar, near Beersheva", *Israel Exploration Journal*, 5, 1, 1955, pp. 17-40, pp. 73-84, pp. 167-189

G. Pashkevich "New Evidence for plait exploitation by the Sythian tribes during the Early Iron Age in Ukraine" *Acta Paleobotánica*, suppl. 2 , 1999, pp. 597-601

T. Podella "L'adilità nelle concezioni vetero-testamentarie: *Sheol*" en P. Xella (ed) *Archeologia dell'Inferno*, 1989

C. Renfrew "Trade as action at a distance: questions of integration and communication", *Ancient civilitation and Trade* (Jeremy y Lambert, eds.), Alburquerque, 1975, pp. 3-59

J. F. Robertson " The Temple Economy of Old Babylonian Nippur: the Evidence for Centralized Management" en *Nippur at the Centennial*, documento presentado al XXXV *Reencontre Assyriologique Internationale*, Philadelphia, 1988, 177-189

B. Rodriguez Arrocha- Y. Trujillo Lara "Orfeo" [[fradive.webs.ull.es/ sem/Nuevo %20Orfeo% 20 I htm](http://fradive.webs.ull.es/sem/Nuevo%20Orfeo%20I.htm)]

W.Rollig "Myths about the Netherworld in the Ancient Near East and their counterparts in the Greek Religion" (S.Ribichini-M. Rochi-P.Xella eds) in *La questione delle influenze vicino-orientali suula religione greca*, Roma, 2001

A.M. Rosen "The geoarchaeology of Holocene anvironments and land use at Kazane Huyuk" *Geoarchaeology*, 12/4, 1997, pp. 395-416

G. Rubio '¿ Vírgenes o meretrices? La Prostitución Sagrada en el Antiguo Oriente'', *Gerión*, 17, Madrid, 1999

S. I. Rudenko *Frozen Tombs of Siberia*, Berkeley, 1970

C. Sagona-A. Sagona ''Encounters With the Divine in Late Prehistoric Eastern Anatolia and Southern Caucasus'' in Sagona *et. al.*(eds.) *A life dedicated to Urartu, Studies in Honour of Altan Ciringiroglu*, 2009, pp. 537-563

C. Sagona-A. Sagona ''The mushroom, the magi and the keensighted seers'', en G.R. Tseskhladze (ed) *The Black Sea, Greece and Europe in the first millennium B.C.* , Paris, 2011, pp. 387-436

G. Samorini ''Prehistoric Psychoactive Mushrooms Artifacts'', *Integration*, 2,3, 1992, pp. 69-78

A. Sanlaville ''Changements climatiques dans la région levantine á la fin de Pleistocene supérieur et au débt de l'Holocene. Leurs relations avec l'évolution des sociétés humaine'' *Paléorient*, 22, 1, 1996, pp. 7-30

V. Sariandi ''Temples of Bronze Age Margiana: traditions of ritual architecture'', *Antiquity*,

68, 1994, pp. 388-397

R. I. Shader- D.J. Greenblat ''Uses and toxicity of belladonna alkaloids and synthetic anticholinergics, *Semin Psychiatry*, 3(4) , Nov. 1971, pp. 449-476

Schroter-Kunhardt, M. ''A review of near death experiences'' *Journal of Scientific Exploration*, vol. 7, 3, 1993

R.E. Schultes ''El legado de la medicina popular'', en W.A.R. Thomson *Guía practica ilustrada de las plantas medicinales*, Barcelona, 1980

D. Schmandt-Besserat *When Writting Met Art: From Symbol to Story*, Austin, 2007

M. Sigrist *Les Sattuku dans l'Esimesa durant le période d'Isin et Larsa*, Malibu, Ca. 1984

G.Smith Comunicación personal aparecida en el *Daily Telegraph* el 4 de Marzo de 1875

G.J. Stein ''Material Culture and Social Identity: the Evidence for a 4th Millennium BC Mesopotamian Uruk Colony at Hacinebi Turkey'', *Paleorient*, 25.1, 2000, pp. 11-22

P. Steinkeller ''The Administrative and Economic Organization of the Ur III State: the Core

and the Periphery'', en Mc Gibson y R.D. Biggs (eds) *The Organization of Power: Aspects of Bureaucracy in the Ancient Near East*, Chicago, 1987, pp. 19-41

P. Steinkeller ''On rulers, Priest and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship'', en K. Watanabe *Priest and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg, 1999, pp. 124-127

M. W. Stolper *Entrepreneurs and Empire. The Murasu Archive, the Murasu Firm and Persian Rule in Babylonia*, Estambul, 1985

E. C. Stone *Nippur Neighborhood*, Chicago, 1987

E.C. Stone ''The Royal role of the *naditum* in the Old Babylonian Nippur'', *JESHO*, 25, pp. 50-70

J.H.Stuckey ''Ancient Mother Goddess and Fertiliy Cults''[[http:// pi. Library-yorku. Ca /ojs/ index. Php /jarm article /view File /4952 /4146](http://pi.library-yorku.ca/ojs/index.php/jarm/article/view/File/4952/4146)], 2005

A.Sutter *Narcissus and the Pomegranate: An Archaeology of the Homeric Hymn to Demeter.*, Michigan, 2002

E. Tchernov-Fr. Valla ''Two new dogs and other Natufian dogs, from the southern Levant'',

Journal Archaeol. Sci., 24, 1997, pp. 65-97

E. Tchernov "Biological evidence for human sedentarism in southwest Asia during the Natufian", *The Natufian Culture in the Levant*, O. Bar-Yosef-Fr. Valla (eds) (*International Monographs in Prehistory*, MI), 1991, pp. 315-340

R. C. Thomson *The Assyrian herbal*, Londres, 1924

R. C. Thomson *A Dictionary of Assyrian Botany*, Londres, 1949

B. Trigger "Determinants of urban growth in pre-industrial societies", *Man, Settlement and Urbanism*, Tringham-Dimbley (eds), 1972, pp. 575-599

J. Van Dijk "Le motif comique dans la pensée sumérienne" *Acta Orientalia*, 28/2, 1964, pp. 1-59

N.Veldhuis "Entering the Netherworld" *Cuneiform Digital Library Bulletin* [http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlb/2003/cdlb2003_006.pdf] 2003

H. Waetzoldt "Die Situation der Frauen und Kinder anhand ihrer

Einkommensverhältnisse zur Zeit der III Dynastie von Ur'', *Archiv für Orientforschung*, 15, 1988, pp. 30-44

J. Wagensberg ''Sobre la transmisión del conocimiento científico y otras pedagogías'', *Substratum*, 1-2, Barcelona, 1993, pp. 87-95

M. Wakeman ''Ancient Sumer and the Women's Movement. The process of reaching behind. Encompassing and going beyond'' *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1985, pp. 7-27

T. Watkins *Qermez Dere, Tell Afar Report n. 3*, Edimburgh, 1995

D. Wengrow ''The Evolution of Simplicity: Aesthetic in the Neolithic Near East'', *World Archaeology*, 33, 2002, pp. 168-188

A. Westenholz ''The Early Excavators of Nippur'' (1992), en *Nippur at the Centennial*, documento presentado al XXXV *Reencontre Assyriologique Internationale*, Philadelphia, 1988, pp. 291-296

L. Wick *et al* ''Evidence of lateglacial and Holocene climatic change and human impact in Eastern Anatolia: High -resolution pollen, charcoal, isotopic and geochemical records from the laminated sediments of Lake Van, Turkey'', *The Holocene* , 13/5, 2003, pp. 665-675

O, Wilkinson, *et al. Excavations at Tell Brak. Vol. 2: Nagar in the thirdt Millennium BC*, Londres, 2001

T.J. Wilkinson ''Tell es-sweyhat''. Vol. 1: *On the Margin of the Euphrates Settlement and Land Use at Tell es-sweyhat in the Opperr Assad Area Syria*, Chicago, 2005

G. Willox ''Charcoanalysis and Holocene vegetation history in southern Syria'', *Quaternary Sciences Review*, 18, 1999, pp. 711-716

M. Winkelman ''Shaman and other ''Magico-Religious''healers: A cross cultural study of their origins, nature and social transformations'' *Ethos*, 18, 1990, pp. 308-352

R. E. Witt *Isis in the Graeco-Roman World*, New York, 1971

VV.AA. ''Plant nutritional Elements and Tropane Alcaloid Production in the Roots of Heubane (*Hyosciamus niger*), *Pharmaceutical Biology*, 41 (4), 2003, pp. 226-230

VV.AA. ''Acute Anticholinergic Syndrome Due to Jimson Seed Ingestión'', *Annals of Internal Medicine*, Vol. 38, 1975, pp. 321-326

VV.AA. "An evidence-based systematic review of belladonna by the natural standard research collaboration", *J Herb Pharmacother*, 4(4), 2004, pp. 61-90

K.A. Wittfogel "The Hydraulic Civilization", *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, Vol. I (Thomas y Williams, eds.), Chicago, 1970, pp.152-164

N. Yoffee "Too Many Chiefs? (or, Save Texts for the '90s)", en N. Yoffee y A. Sherratt (eds.) *Archaeology Today: Who Set the Agenda ?*, Cambridge, 1993, pp. 60-78

R. Zadog "The Nippur Region during the Late Assyrian, Chaldean and Achaemenid Periods Chiefly from Written Sources", *Israel Oriental Studies*, 8, 1978, pp. 266-332

R. Zadog "Phoenicians, Philistines and Moabites in Mesopotamia" *Bulletin of the American Society of Oriental Research*, 230, 1978, pp. 57-65

A. Zamora "El sacerdocio proximooriental y sus problemas de estudio" [[http://hdl.Handle.net/10261/8335](http://hdl.handle.net/10261/8335)]

M.A. Zeder "After the Revolution: Post-Neolithic Subsistence Strategies in Northern Mesopotamia", *American Anthropologist*, 96/1, 1994, pp. 97-126

M.A. Zeder "Environment, Economy, and Subsistence on the Threshold of Urban Emergence in Northern Mesopotamia", en *Espace naturel, espace habité in Syrie du Nord (10-2 millénaires a.C. /Natural Space, inhabited Space in Northern Syria (10-2 millennium BC).* Actes du colloque tenu à l'Université Laval (Quebec) du 5 au 7 mai 1997, Quebec, 1997

W. Zeist-J.A.H. Bakker Heeres "Archeobotanical Studies in the Levant. 4. Bronze Age Sites on the North Syrian Euphrates", *Paleohistoria*, 27, pp. 247-316

R.L. Zettler *The Ur III temple of Inanna at Nippur: the Operation and Organization of Urban Religious Institutions in Mesopotamia in the Late Millennium B.C.*, Berlin, 1992

R. L. Zettler "Excavations at Nippur, the University of Pennsylvania and the University Museum" (1992) en M. de Jong Ellis (comp.) *Nippur at the Centennial*, documento presentado al XXXV Reencontre Assyriologique Internationale, Philadelphia, 1988, pp. 325-335

R. L. Zettler *The Ur III: Inanna Temple at Nippur*, Berlin, 1992